

Августин Аврелий

О граде Божьем

Кн. XII-XVII

Августин Аврелий

О граде Божьем

Книги XII-XVII



Книга XII

Глава I

Прежде чем приступить к рассмотрению сотворения человека, в процессе которого уяснится происхождение двух градов в отношении к разумным смертным существам подобно тому, как оно уяснилось в предыдущей книге в отношении к ангелам, я считаю необходимым предварительно сказать кое-что о самих ангелах, чтобы посредством этого, насколько возможно, доказать, сколь прилично и сообразно говорится об общении людей с ангелами: чтобы справедливо признавались не четыре града, то есть два града ангельских и столько же человеческих, а только два, то есть общества, из которых одно состоит из добрых, а другое из злых, — не ангелов только, но и людей.

Не следует сомневаться в том, что противоположные стремления добрых и злых ангелов произошли не от различия природы и происхождения, ибо тех и других сотворил Бог, благой Творец и Создатель всех существ, а от воли и желаний. В то время как одни постоянно пребывают в общем для всех Благе, Которым служит для них сам Бог, в Его вечности, истине и любви, — другие, более услаждаясь своей властью, как будто бы сами они служат для себя своим благом, уклонились от общего для всех Блага, дающего блаженство, к собственному, и обладая тщеславной надменностью вместо высочайшей верности, пустым лукавством вместо несомненной истины, стремлением к разделению вместо нераздельной любви, сделались гордыми, лживыми и завистливыми. Таким образом, причиной блаженства первых является то, что они преданы Богу. Отсюда, как от противного, следует заключить

о причине несчастий последних, которая состоит в том, что они не преданы Богу. Поэтому, если спрашивают: почему те блаженны, правильный ответ будет такой: потому что они преданы Богу; а когда спрашивают: почему эти несчастны, — правильным ответом будет: потому что они не преданы Богу. Для разумной или умной твари только Бог является тем Благом, через Которое она бывает блаженной. Итак, хотя не всякая тварь может быть блаженной (ибо этого дара не достигают или не полу- " I чают звери, деревья, камни и прочее в этом же роде), однако, которая может, та может не сама по себе, так как сотворена из ничего, а через Того, Кем сотворена. С достижением Его она блаженна, с утратой Его — несчастна. Тот же, кто блажен не через другое благо, а через самого себя, тот не может сам быть несчастным уже потому, что не может утратить самого себя.

Итак, мы говорим, что нет неизменяемого блага, кроме единого, истинного и блаженного Бога; созданное же Им хотя и добро, потому что оно — от Него, но изменчиво, потому что создано не из Него, а из ничего. Оно не есть самое высшее добро: потому что Бог есть благо, высшее его; но немаловажно и то изменяемое добро, которое, чтобы быть блаженным, может привязываться к неизменяемому Благу, до такой степени служащему благом для него, что без Него оно необходимо было бы несчастным. Но прочие в этом мире творения не есть лучшие только потому, что не могут быть несчастными. Нельзя назвать прочие члены нашего тела лучшими по сравнению с глазами потому, что они не могут быть слепыми. Как природа чувствующая, хотя и страдающая, лучше камня, который никоим образом не может страдать, так и природа разумная, если она даже и несчастна, превосходнее той, которая лишена разума и чувства, а потому и не подвергается несчастью.

А если это так, то для той твари, которая сотворена с таким преимуществом, что хотя сама она и изменяема, однако через привязанность к неизменяемому Благу, т. е. к высочайшему Богу, получает блаженство и удовлетворяет своей потребности только тогда, когда бывает блаженной, причем так, что удовлетворять ее может только Бог, — для такой твари главный порок — не прилепляться к Богу. Всякий же порок вредит природе и потому противоестественен. Таким образом, та другая тварь отличается от этой, преданной Богу, не природой, а пороком; хотя и этот порок показывает, как велика и каких похвал

заслуживает сама природа. Ибо чей порицается порок, природа того, несомненно, восхваляется. Это и служит справедливым укором пороку, что им обезображивается природа, достойная похвалы. Поэтому как в том случае, когда слепота называется пороком глаза, указывается на то, что к природе глаза относится зрение; равно и когда глухота называется пороком ушей, указывается, что к природе их относится слух; так и когда пороком ангельской твари называется то, что она не предана Богу, этим ясно показывается, что ее природе свойственно быть преданной Богу. А сколь великой похвалой служит, далее, быть преданным Богу, чтобы жить с Ним, мудрствовать Им, радоваться Им и наслаждаться таким Благом бессмертно, без заблуждения и беспечально? Кто достойным образом может представить это в мысли или выразить словом? Итак, поскольку всякий порок вредит природе, то самим пороком злых ангелов, тем что они не преданы Богу, достаточно показывается, что Бог сотворил их природу такой доброй, что для нее вредно не быть с Богом.

Глава II

Это сказано нами затем, чтобы кто-либо, читая наши рассуждения о павших ангелах, не подумал, будто они могли получить как бы от другого начала иную природу и что Бог не бьи Творцом их природы. От этого нечестивого заблуждения тем скорее и легче освободится всякий, чем яснее будет в состоянии понять то, что Бог сказал через ангела, когда посылал Моисея к сынам Израилевым: «Я семь Сущий» (Исх. III, 14). Ибо будучи высочайшей сущностью, т. е. обладая высочайшим и неизменяемым бытием, Бог дал бытие тем вещам, которые сотворил из ничего; но бытие не высочайшее, каким представляется Он сам, а одним дал большее, другим — меньшее, и таким образом распределил природы существ по степеням. Ибо как от мудрствования получила название мудрость, так от существования (еззе) называется сущность (еззепйа), — именем, правда, новым, которым не пользовались древние латинские авторы, но уже употребительным в наши времена, чтобы и наш язык имел то, что греки называют оших. Ибо это слово в буквальном переводе значит сущность. Поэтому той природе, которая имеет высочайшее бытие и которой создано все существующее, противна только та природа, которая не имеет бытия. Существующему противоположно несуществующее. Поэтому и Богу, высочайшей сущности и Творцу всех и всякого рода сущностей, не противна никакая сущность.

Глава III

Врагами же Божиими называются в Писаниях те, которые не по природе, а вследствие пороков противятся Его власти, не будучи в силах вредить Ему, но нанося вред себе. Они враги по желанию сопротивления, а не по силе делать вред; потому что Бог неизменяем и нетленен. Поэтому порок, по которому противятся Богу те, которые называются Его врагами, составляет зло не для Бога, а для них самих. И это не почему-либо другому, а только потому, что он портит в них природное благо. Таким образом, не природа противна Богу, а порок. Ибо то, что составляет зло, противно добру. А кто станет отрицать, что Бог есть высочайшее Благо? Итак, порок противен Богу, как противно зло добру. Затем и та природа, которую портит порок, есть добро; поэтому нет сомнения — он противен и этому добру; но Богу он противен лишь как зло добру; а для природы, которую портит, он не только зло, но и вредное зло. Ибо никакое зло не может быть вредным для Бога; но оно вредно для природ изменяемых и тленных, но вместе с тем — добрых, как это доказывается присутствием самих пороков. Ибо, не будь они добрыми, им не могли бы вредить пороки. А в чем заключается вред, причиняемый им пороками, как не в том, что пороки отнимают у них чистоту, красоту, здоровье, добродетель и все те блага природы, которые обыкновенно от порока исчезают или умаляются? Не будь их совсем, отнятием блага порок не наносил бы вреда, и потому не был бы и пороком. Ибо порок быть и не вредить не может. Отсюда следует, что хотя порок не может вредить неизменяемому Благу, однако он может вредить только благу, потому что он бывает только там, где вредит.

То же самое можно выразить и так: порок и не может быть в высочайшем Благе, и может быть только в каком-либо благе. Следовательно, одно благо может где-либо быть, но одно зло нигде не бывает; потому что и те природы, которые испорчены порочной злой волей, насколько они порочны, — злы, а насколько они суть природы, — благи. Даже и в том случае, когда порочная природа подвергается наказаниям, добро заключается не только в том, что она — природа, но и в том, что она не остается безнаказанной; потому что это справедливо, а все справедливое, без сомнения, есть благо. Ведь никто не терпит наказания за природные пороки, но только за произвольные. Ибо и тот порок, который, укрепившись вследствие привычки и слишком сильного

развития, стал как бы природным, имеет начало от воли. Мы говорим, впрочем, в настоящем случае о пороках той природы, которая обладает умом, воспринимающим разумный свет, с помощью которого отличает справедливое от несправедливого.

Глава IV

Ибо странно было бы пороки (несовершенства)животных, деревьев и других изменчивых и временных вещей, лишенных разума, чувства или жизни, портящие их разрушимую природу, считать достойными осуждения; потому что эти творения по воле Творца получили такой образ бытия для того, чтобы, исчезая и снова появляясь, представлять собой низшую степень красоты времен, в своем роде соответствующую известным частям этого мира. Ибо не было нужды уравнивать земное с небесным и не было причины первому не существовать в мире только потому, что последнее — лучше. Поэтому, когда там, где было прилично этому быть, одно появляется на месте другого, меньшее уступает большему, побежденное принимает свойства победившего, — это представляет собой порядок преходящих вещей. Красота этого порядка не привлекает нас потому, что мы, составляя, вследствие нашего смертного состояния, часть его, не можем объять его во всей его совокупности, которой вполне соответствуют части, возбуждающие наше недовольство. Поэтому нам совершенно справедливо внушается верить в творческий промысел там, где сами мы не в состоянии видеть его, чтобы по пустому человеческому безрассудству мы не дерзали укорять в чем-либо произведение столь великого Художника. Впрочем, и эти непроизвольные и ненаказуемые пороки земных предметов, если разумно вникнем в дело, в силу той же причины служат указанием на доброту этих природ, из которых нет ни одной, которая не имела бы Бога своим Творцом и Создателем; потому что мы также бываем недовольны, если порок уничтожает и в них то, что нравится нам в их природе.

Иногда, впрочем, людям не нравятся и сами природы, когда они причиняют им вред и когда люди имеют в виду не природу, а собственную пользу; каковы, например, были те животные, которые в большом числе карали гордость египтян (Исх. VIII). Но в таком случае они могут порицать и солнце; потому что некоторые преступники и не платящие долгов выставляются по решению судей на солнце. Не с точки зрения нашей выгоды или невыгоды, но рассматриваемая сама по себе

природа воздает славу своему Художнику. Так и природа вечного огня, несомненно, достойна восхваления, хотя она будет служить для наказания осужденных грешников. Ибо что прекраснее пылающего, полного силы, светящегося огня? Что полезнее его теплоты, целебной силы и способности варить? Хотя и нет ничего мучительнее его жжения. Итак, будучи при ином применении пагубным, он при соответствующем употреблении оказывается чрезвычайно полезным. Ибо кто может выразить словами пользу его в этом мире? Нечего, конечно, слушать тех, которые хвалят в огне свет, но порицают жар, — хвалят и порицают не по природе, а с точки зрения своей выгоды или невыгоды. Видеть они хотят, но гореть не желают. Они не обращают внимания на то, что тот же самый свет, который нравится и им, вреден для слабых глаз вследствие несоответствия; а в том жаре, который им не нравится, без вреда живут, вследствие соответствия, некоторые животные*.

Глава V

Итак, все природы, поскольку существуют и потому имеют свою меру, свой вид и некоторое взаимное согласие между собой, истинно добры. И находясь там, где должны быть в порядке природы, они сохраняют свое бытие в той мере, в какой оно ими получено. Не получив же бытия вечного, переходят сообразно с пользой и изменением тех тварей, которым подчиняются по законам Творца, в лучшее или худшее состояние, стремясь, по божественному промышлению, к тому концу, который указан им в системе уравнения вселенной; так что и такое повреждение, которое приводит изменяемые и смертные природы к гибели, не уничтожает их бытия, которое они имели прежде, в такой степени, чтобы отсюда не могло произойти то, что должно быть. А если это так, то Бог, обладающий высочайшим бытием и создавший всякую сущность, не имеющую высочайшего бытия (потому что и не должно быть равным Ему то, что создано из ничего и что никоим образом не могло бы быть, если бы не было создано Им), не должен порицаться за встречающиеся какие-либо недостатки, но должен восхваляться при рассмотрении всякого естества.

Глава VI

Поэтому истинной причиной блаженства добрых ангелов служит то, что они прилепляются к Тому, Кто обладает высочайшим бытием. А если искать причину злополучия злых ангелов, она на деле окажется тем, что,

отвратившись от обладающего высочайшим бытием, они обратились к самим себе, не имеющим высшего бытия. А как назвать этот порок, как не гордыней? Ибо начало греха — гордыня (Сир. X, 15). Они не захотели сохранить у Него силу свою (Пс. ЬУШ, 10); и вот, вместо того, чтобы в большей мере иметь бытие, если бы они были преданы Ему, обладающему высочайшим бытием, они, предпочитая Ему себя, предпочли то, что обладает бытием в меньшей мере. Вот что составляет первое умаление, первое оскудение и первый порок той природы, которая сотворена так, что хотя не имеет высочайшего бытия, однако для приобретения блаженства могла пользоваться имеющим высочайшее бытие. Отвратившись же от последнего, она хотя и не превратилась в ничто, но стала иметь бытие в меньшей мере, почему и сделалась несчастной.

Если же начать доискиваться причины, по которой произошла злая воля, то не найдется ни одной. Ибо что делает волю злой, когда она же и совершает злое дело? Злая воля служит причиной злых деяний, причин же для злой воли не существует. Ибо, если бы таковая существовала, она или имела бы какую-либо волю, или нет. Если бы имела, то имела бы или добрую, или злую; если добрую, то как бы произвела злую? Ведь в этом бы случае добрая воля была бы причиной греха, что нелепо Если же производящее злую волю само имеет злую волю, то что тогда произвело эту последнюю? В чем же тогда причина первой злой воли? Ведь не может же первая злая воля быть произведена другой злой волей, которая предшествовала бы первой. Если ответят, что она ничем не была произведена, ибо существовала всегда, то спрошу: в какой природе? Если ни в какой, то ее не было вовсе, а если в какой-то, то портила и разрушала ее, причиняла вред и лишала добра. Поэтому злая воля не могла быть в злой природе, но только в доброй, причем в изменяемой, ибо только изменяемой и может вредить порок. Ибо если бы не вредил, то и не был бы пороком, а значит, и нельзя было бы сказать, что речь идет о злой воле. Далее, если он вредил, то вредил, конечно, путем лишения или умаления добра. Следовательно, злая воля не могла быть вечной в том, в чем предварительно было природное добро, которого злая воля могла лишить через причинение вреда. Но если, таким образом, она не была вечной, то спрашивается, кто ее произвел? Остается допустить, что злую волю произвело то, в чем не было никакой воли.

Опять же спрошу: это последнее — выше ли первой, или ниже, или равно ей? Если выше, то и лучше; каким же тогда образом оно лишено воли, когда не только должно обладать ею, но и, как высшее, обладать волей более доброй? То же следует сказать и о равном. Остается предположить, что оно — ниже, в чем нет никакой воли, и что оно и произвело злую волю в ангельской природе, которая первой согрешила. Но так как и само это низшее, пускай бы это было и самое последнее из земного, составляет природу и сущность, то и оно должно быть добрым, имеющим меру и вид в своем роде и порядке. Итак, каким образом что-либо доброе может производить злую волю? Как, говорю, добро может быть причиной зла? Ибо когда воля, оставив высшее, обращается к низшему, она делается злой не потому, что обратилась ко злу, но потому, что само ее обращение имеет превратное свойство. Поэтому не что-либо низшее сделало волю злой, но сама воля, сделавшись злой, превратно и беспорядочно обратилась к низшему.

Если двое, чьи плоть и дух находятся в одинаковом состоянии, обращают внимание на красоту какого-нибудь тела, и один из них склоняется к непозволительному наслаждению, а другой непоколебимо сохраняет свою целомудренную волю, то в чем же виновно красивое тело? Или, быть может, виновата плоть согрешившего? Но чем она хуже плоти другого? Или виновен дух? Но почему не в обоих? Разве сказать, что один из них поддался искушению злого духа, согласившись с ним как бы против своей воли? В таком случае спрошу, что произвело в нем это согласие, эту злую волю? Для большей ясности представим, что оба подверглись искушению, но один поддался, а другой устоял. Какой вывод следует из этого, как не тот, что один захотел лишиться целомудрия, а другой — нет. А почему, как не по собственной воле, тем более, что состояние тела и духа у них изначально было одинаковым? Глаза обоих одинаково видели, дух обоих равно подвергался искушению; желающие знать, что сделало волю одного из них злой, не находят ничего. Если сказать, что он сам и сделал ее злой, то чем он сам был до того, как не доброй природой, Творцом которой был Бог, неизменяемое Благо? Тот, кто утверждает, что поддавшийся искушению сам создал в себе злую волю, потому что прежде злой воли он был, безусловно, добр, тот пусть спросит себя, почему он сделал ее таковой: потому ли, что она — природа, или потому, что она — из ничего? И тогда он поймет, что злая воля появилась не потому, что она — природа, а потому, что природа ее

создана из ничего. Если бы природа была причиной злой воли, то мы вынуждены были бы признать, что от добра происходит зло и что добро — причина зла, коль скоро добрая природа производит злую волю. Но как может добрая природа произвести злую волю прежде, чем у нее самой появится злая воля?

Глава VII

Итак, пусть никто не ищет причины, производящей злую волю (сашат еШаетет), так как она не производящая, а изводящая (уничтожающая — поп еШаеш, зес! (Зепаеш); потому что и злая воля не есть восполнение (еГгессю), но убывание (йегеспо). Ибо уклониться (убыть — йейсеге) от обладающего высочайшим бытием к имеющему бытие в меньшей степени и означает начать иметь злую волю. Затем желать найти причину этих уклонений, — причину, как я сказал, не производящую, а уничтожающую, — было бы то же самое, как если бы кто-либо захотел видеть мрак или слышать безмолвие. То и другое нам известно, но известно не в проявлении, а в отсутствии проявления. Итак, пусть никто не спрашивает у меня о том, о чем я знаю, что я этого не знаю; разве только с целью научиться у меня незнанию того, о чем следует знать, что это знать невозможно. Ибо то, что познается не в проявлении, а по отсутствию проявления, то, если так можно выразиться, познается некоторым образом через незнание, чтобы сознательно не зналось. Ибо когда взор и телесного ока пробегает по телесным образам, то видит мрак только там, где перестает что-либо видеть*. Так же точно и ощущение безмолвия составляет принадлежность слуха, хотя и чувствуется не иначе, как отсутствием слуха. Равным образом и духовные проявления, хотя наш ум мысленно и созерцает, но где их нет, там мы учимся через незнание". Ибо «кто усмотрит погрешности свои» (Пс. XVIII, 13)?

Глава VIII

Что я твердо знаю, так это то, что божественная природа никогда, нигде и ни в каком отношении не может иметь убыли; а то, что создано из ничего, может убывать. Однако коль скоро последнее в большей мере обладает бытием и делает добро (ибо только в этом случае оно делает нечто), то имеет производящие причины; а коль скоро оно уклоняется и потому делает зло (ибо что в таком случае оно делает, кроме суетного?), то имеет причины уничтожающие. Знаю также, что в том, в ком бывает

злая воля, в том бывает то, чего не было бы, если бы он того не пожелал; а потому и справедливому наказанию подвергаются не необходимые, а произвольные уклонения. Ибо уклонения, уклонения не ко злу, но — злые уклонения; т. е. не к злым природам, а злые потому, что происходят вопреки порядку природ от высочайшего бытия к низшему. Корыстолюбие, например, порок не золота, а человека, имеющего превратную любовь к золоту, оставившего правду, которую он должен ценить несравненно выше золота. Так же точно невоздержание есть порок не красивых и привлекательных тел, а души, которая имеет превратную любовь к телесным наслаждениям, презрев воздержание, через которое мы духовно соединяемся с тем, что, оставаясь неизменным, более прекрасно и привлекательно. И тщеславие есть порок не человеческой похвалы, а души, которая имеет превратную любовь к похвалам со стороны людей, пренебрегая свидетельствами своей совести. Равным образом и гордость есть порок не дающего власть и не самой власти, а души, которая имеет превратную любовь к своей власти, презрев более справедливую власть сильнейшего. Поэтому, кто имеет превратную любовь к благу какой-либо природы, тот, хотя бы и достиг его, и сам делается злым при обладании благом, и (становится) несчастным, как лишившийся блага лучшего.

«Так бывает, когда глаз, дабы узреть тьму, отвращается от света: при свете тьма была для него невидима, но и без света он ничего не может видеть; единственно, что он может без света, — это не-видеть, и вот это-то невиденье и оказывается для него видением тьмы». Плотин. Эннеады. «О природе и источнике зла» (1,8.9).

" Т. е. учимся не знать то, что «воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного (неправомерного) умозаключения, и поверить в него почти невозможно». Платон. Тимей.

Глава IX

Итак, если нет никакой производящей или, если можно так выразиться, бытийной (еззегшаНз) причины злой воли, потому что от нее самой начинается зло изменяемых духов, умаляющее или извращающее благо их природы; а эту волю производит только уклонение, по которому оставляется Бог, но причины для которого не оказывается вовсе; то, если бы мы сказали, что таким же образом нет причины производящей и

добрую волю, следовало бы опасаться, что могут подумать, будто добрая воля добрых ангелов не создана, а совечна Богу. Но если они сами созданы, то каким образом можно назвать ее несозданной? Затем, если она создана, то создана ли она вместе с ними, или они сперва были без нее? Но если вместе с ними, то несомненно, что она создана Тем, Кем и сами они, и как только были созданы, то к Тому, Кем созданы, привязались любовью, с которою созданы. Те же другие потому отделились от их сообщества, что эти пребыли в той же доброй воле, а те, отступив от нее, изменились именно вследствие злой воли, уклонившись этим самым от доброй, от которой, конечно, не уклонились бы, если бы не захотели.

Если же добрые ангелы были прежде без доброй воли и сами создали ее в себе без божественного содействия, то это значило бы, что сами они сделали себя лучшими, чем их создал Бог. Да не будет. Ибо какими они были без доброй воли, если не злыми? Или, если они не были злыми по причине того, что не было в них злой воли (потому что они не могли отступить от той, которую еще не начали иметь), то во всяком случае они еще не были такими столь добрыми, какими начали быть, когда стали иметь добрую волю. Или, если они не могли сделать себя самих лучшими, чем создал их Тот, лучше Которого никто не может что-либо сделать; то, конечно, только при содействующей помощи Творца они могли иметь и добрую волю, чтобы быть через нее лучшими. И так как их добрая воля сделала то, что они стали обращаться не к себе самим, имеющим в меньшей мере бытие, а к Тому, Кто обладает высочайшим бытием, и, привязываясь к нему, стали получать в большей мере бытие и через причастность Ему жить мудро и блаженно, то что другое обнаруживается из этого, как не то, что всякая добрая воля была бы недостаточной, оставаясь при одном только желании, если бы Тот, Кто, создав из ничего добрую природу, способную к восприятию Его, не сделал ее через восполнение Собою лучшей, предварительно возбудив в ней к Себе горячее стремление?

Следует рассмотреть и следующее: если добрые ангелы сами создали в себе добрую волю, то создали ли ее какой-либо волей, или безо всякой воли? Если без воли, то вовсе ее не создали. А если какой-либо волей, то злой или доброй? Если злой, то как злая воля могла произвести волю добрую? Если доброй, то они уже имели ее. А кто создал эту

последнюю, если не Тот, Кто сотворил их с доброй волей, т. е. с чистой любовью, которой они могли бы влечься к Нему, — создал, творя их природу и даруя им вместе с тем благодать? Таким образом, следует верить, что святые ангелы никогда не были без доброй воли, то есть без любви Божией. А те, которые, будучи созданы добрыми, стали злыми по собственной воле, которую добрая природа создала только после произвольного отступления от добра, так что причиной зла было не добро, а отступление от добра, — те или получили благодать божественной любви в меньшей мере, чем устоявшие в ней, или же, если те и другие были сотворены одинаково добрыми, когда по злой воле пали, устоявшие вследствие большого вспомоществования достигли той полноты блаженства, из которой никогда не могут ниспасть, как мы об этом говорили еще в предыдущей книге.

Таким образом, с должной хвалой Творцу следует сознаться, что не в применении к одним только святым людям, но и о святых ангелах можно сказать, что любовь Божия разлита в них Духом Святым, данным им (Рим. V, 5), и что не только для людей, но первоначально и по преимуществу для ангелов было благом то, о чем написано: «А мне благо приближаться к Богу» (Пс. ЬХХИ, 28). Для кого это благо является общим, те имеют святое сообщество и с Тем, к Кому прилепляются, и между собой, и составляют один град Бога, служащий и живой Ему жертвой, и живым Ему храмом.

Как сказал я об ангелах, так считаю теперь нужным сказать и о том, как произошла через сотворение тем же Богом и та часть этого града, которая составляется для соединения с бессмертными ангелами из смертных людей и пока, подлежа смерти, странствует по земле или покоится в особых жилищах и место пребывания душ в среде скончавшихся. Ибо род человеческий получил начало от одного человека, которого первоначально создал Бог по свидетельству Священного писания, справедливо имеющего необычайный авторитет во всем мире и между всеми народами, о вере которых в него, между прочими истинами, само оно предсказало с истинною божественностью.

Глава X

Итак, оставим предположения людей, которые сами не знают, что говорят о происхождении рода человеческого. Некоторые как о самом

мире верили, так и о людях думали, будто они были всегда. Поэтому и Апулей, описывая этот род животных, говорит,-«Каждый в отдельности — они смертны, но в своей совокупности в целом роде — вечны»*.

Им возражали, что если род человеческий существовал вечно, то каким образом их история могла говорить истину, повествуя о том, кто и что изобрел, кто были первые основатели свободных и других наук и искусств или кем в первый раз начала населяться та или другая страна, часть земли или остров? На это они отвечают, что через известные промежутки времени хотя и не вся, но большая часть земли так опустошается потопами и истребляется огнем, что число людей сводится к незначительному количеству, от которого затем снова рождается прежнее их число, и таким образом то и дело появляется и созидается как бы в первый раз то, что в действительности восстанавливается, будучи разрушенным и истребленным упомянутыми чрезвычайными опустошениями*; а что касается, мол, человека, то он мог произойти не иначе, как только от человека. Но они говорят то, что думают, а не то, что знают.

Обманывают их и некоторые крайне лживые сочинения, представляющие, будто история обнимает собой многие тысячи лет", между тем как согласно Священным писаниям от сотворения человека мы еще не насчитываем и полных шести тысяч лет. Отсюда (чтобы не рассуждать долго о том, как опровергаются эти пустые сочинения, в которых представляется гораздо большее число тысячелетий, и не доказывать, что они решительно не заслуживают никакого доверия) и известное письмо Александра Великого к матери его Олимпиаде. Он писал это письмо, излагая рассказ некоего египетского жреца, заимствованный последним из сочинений, считавшихся у них священными, и обнимающий царства, известные и в греческой истории. Из числа этих царств, царство ассирийское, согласно упомянутому письму Александра, насчитывает более пяти тысяч лет; по греческой же истории оно имеет около тысячи трехсот лет со времени царствования Бела; этого царя вышеупомянутый египтянин ставит в самом начале этого царства. Персидское же и македонское царства продолжались до времени самого Александра, с которым он говорил, более восьми тысяч лет; между тем как греки македонскому царству вплоть до смерти Александра отводили четыреста восемьдесят пять лет, а персидскому, до разрушения

его тем же Александром, насчитывали двести тридцать три года. Таким образом, последние числа несравненно меньше египетских и не могут сравняться с ними, даже если увеличить их втрое.

Говорят, будто египтяне имели некогда столь короткие годы, что каждый из них ограничивался четырьмя месяцами*; так что более полный и более правильный год, какой теперь имеем и мы, и они, равняются трем их древним годам. Но и при этом греческая история, как я сказал, не может быть согласована с египетской относительно летосчисления. А потому скорее следует верить греческой, так как она не превышает истинного числа лет, содержащихся в наших Священных писаниях. Затем, если это пользующееся особой известностью письмо Александра очень далеко в отношении определения времени от достоверности, то тем менее следует верить тем сочинениям, которые, полные как бы басенной старины, они хотели противопоставить авторитету наиболее известных и божественных книг, которые предсказали, что весь мир будет верить им и которым действительно весь мир стал верить, как было предсказано. Истинность своего повествования о прошедшем они доказали точным исполнением предвозвещенного ими будущего.

Глава XI

Другие же, не считая этот мир вечным, или признают не один только этот мир, а бесчисленное множество миров", или же, признавая один мир, думают, что он бесчисленное количество раз по истечении известного ряда веков возрождается и погибает"*. "' См. ниже, кн. XVIII, гл. 41.

Последние приходят к неизбежному выводу, что человеческий род получает первоначальное существование не посредством рождения от людей. Ибо те, о которых мы выше говорили, утверждают, что после потопов и истребления стран огнем, которые они не считают повсеместными, всегда остается несколько людей для восстановления прежнего их количества. Но эти не могут думать, чтобы в мире во время гибели его сохранилось хоть сколько-нибудь людей. Признавая сам мир возрождающимся из своей материи, они полагают также, что и род человеческий возрождается в нем из его элементов, а потом уже человеческое поколение размножается от родителей, как размножаются и поколения других животных.

Глава XII

Что мы ответили, когда речь шла о происхождении мира, тем, которые хотят представлять мир вечным, но получившим начало своего бытия, как это яснейшим образом признает и Платон (хотя некоторые полагают, что он говорил одно, а думал совсем другое), то же самое я мог бы сказать в ответ и относительно первого создания человека тем, которые останавливаются в недоумении перед вопросом: почему человек не сотворен ранее в неисчислимые и бесконечные времена, а создан так поздно, что по свидетельству Священных писаний прошло менее шести тысяч лет с того времени, как он начал существовать. Если их озадачивает краткость времени, если им кажется, что прошло слишком мало лет с того момента, когда по свидетельству наших писаний был сотворен человек, то пусть примут во внимание, что ничто не долговременно, что имеет какой-нибудь последний предел, и что все определенные пространства веков, если сравнить их с беспредельной вечностью, должны считаться не малыми, а равными нулю. Поэтому если бы мы сказали, что с того времени, как Бог создал человека, прошло не пять или шесть, а шестьдесят или шестьсот тысяч, шесть или шестьдесят миллионов лет; или стали бы увеличивать эту сумму во столько раз, что не нашли бы и названия для обозначения количества лет со времени создания Богом человека то и тогда можно было бы спросить: почему Бог не создал его раньше? Безначально-вечный покой Божий, предшествовавший сотворению человека, таков, что если сравнить с ним какое бы то ни было громадное и невыразимое словами количество веков, имеющее, однако, известные пределы, которыми оно ограничивается, сравнение не будет соответствовать даже сравнению малейшей капли воды с совокупностью вод всех морей и океанов.

Пусть первый из этих двух предметов крайне мал, а другой чрезвычайно велик; но оба они имеют границы. То же количество времени, которое имеет какое-либо начало и ограничивается каким-либо пределом, сколько бы мы ни увеличивали его, в сравнении с тем, что не имеет начала, должно почитаться самым малейшим или, вернее, ничтожным. Если от этого времени, уменьшая его число, хотя бы и такое громадное, что для него нет даже названия, мы отнимали бы одну за другой самые малейшие частицы, ведя исчисление назад к его началу, подобно тому, как при отнятии дней человека, начиная с того дня, в

который он теперь живет, до того, в который он родился, — уменьшение это когда-нибудь дойдет до начала. Но если от пространства, не имеющего начала, отнимать одно за другим, ведя исчисление назад, — не говорю небольшие количества, состоящие из часов, месяцев, лет, — но и такие громадные пространства, какие обнимает та сумма веков, которая не может быть исчислена никакими математиками, но которая, однако, при постепенном отнятии малых частиц уничтожается; и если отнимать их не раз и не два или еще чаще, а постоянно: что из этого выйдет, коль скоро никогда нельзя дойти до начала, которого совершенно нет? Поэтому, о чем мы теперь, по истечении пяти с лишком тысяч лет, спрашиваем, о том же с любопытством могут спрашивать и потомки через шестьсот тысяч лет, если на столько времени продлится жизнь смертных людей, — то рождающихся, то умирающих, — и их невежественная немощь. Могли поднимать этот вопрос и те, которые жили прежде нас. Мог, наконец, и сам первый человек или на другой день после своего создания, или в тот же день спрашивать, почему он не был создан ранее. Но если бы он был создан ранее, этот спор о начале временных вещей имел бы те же самые основания и прежде, и теперь, и впоследствии.

Глава XIII

Философы этого мира полагали, что можно или должно решить этот спор не иначе, как допустив кругообращения времен, в которые одно и то же постоянно возобновляется и повторяется в природе вещей, и утверждали, что и впоследствии беспрерывно будут совершаться кругообращения наступающих и проходящих веков, будут ли это кругообращения в мире постоянно пребывающем, или он, возрождаясь и погибая через известные промежутки, будет всегда представлять в виде нового то, что уже прежде было и что будет опять. Это — насмешка над бессмертной душой, и вывести ее из унизительного состояния даже в том случае, если она достигла мудрости, они решительно не могут: потому что она постоянно стремится к мнимому блаженству, но беспрестанно возвращается к истинному несчастью. Ибо как можно назвать истинным то блаженство, на вечность которого никогда нельзя надеяться, потому что душа или по крайнему невежеству не знает, что ей в действительности угрожает несчастье, или несчастнейшим образом страшится его при обладании блаженством? А если она никогда потом не возвратится к несчастьям и от бедственного состояния переходит к блаженству, то, значит, бывает нечто новое во времени, не имеющее временного предела.

Но почему в этом случае не то же бывает и с миром? Почему то же не бывает и с человеком, созданным в мире? Почему бы ему в здравом учении стезею правого пути не избежать каких-то мнимых кругообращений, изобретенных ложными и коварными мудрецами?

Некоторые полагают, будто бы и то, что написано в первой главе книги Соломона, называемой Екклесиаст: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: «смотри, вот это новое»; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл. I, 9, 10), сказано об этих кругообращениях, возвращающих и восстанавливающих все в одном и том же виде*.

Но он сказал это или о том, о чем говорил выше, то есть о поколениях, из которых одни проходят, другие приходят, о круговых движениях солнца, о течениях рек или, пожалуй, о родах всех вещей, которые появляются и исчезают. Были, например, люди и прежде нас, существуют они и вместе с нами, будут и после нас; так же точно те или другие животные и деревья. Самые чрезвычайные явления, выходящие из ряда обыкновенных, хотя отличаются одни от других и о некоторых рассказывается, что они были только один раз, насколько они вообще чудесны и чрезвычайны, непременно и прежде были и будут; ничего нового и небывалого не представляет собой то, что чрезвычайные явления бывают под солнцем. Некоторые, впрочем, толковали эти слова в том смысле, будто Премудрый хотел дать понять, что уже все было сделано в предопределении Божием и потому ничто не ново под солнцем.

Во всяком случае, с правою верой несовместима мысль, будто этими словами Соломон обозначил те кругообращения, которые, по их мнению, повторяют те же самые времена и те же самые временные вещи так, что, например, как в известный век философ Платон учил учеников в городе Афинах в школе, называвшейся Академией, так и за несметное число веков прежде через весьма обширные, но определенные периоды, повторялись тот же Платон, тот же город, та же школа и те же ученики; и впоследствии, по прошествии бесчисленных веков, снова должны повториться. Чуждо, говорю, это нашей вере. Ибо Христос однажды умер за грехи наши; восстав же, «уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим. VI, 9); и мы по воскресении «всегда с Господом будем» (I Фес. IV, 17), Которому одному только мы говорим то, что внушается в

священном псалме: «Ты, Господи, сохранишь их, соблюдешь от рода сего вовек» (Пс. XI, 8). Вполне соответствующим этому считаю и последующее слова: «Повсюду ходят нечестивые» (Пс. XI, 9): не потому, что жизнь их будет проходить через воображаемые ими круги, а потому, что таков именно путь их заблуждения, т. е. ложное учение.

Глава XIV

Что же удивительного, если они, блуждая в этих круговращениях, не находят ни входа, ни выхода? Они не знают, ни откуда начался, ни чем окончится род человеческий и наша смертность; потому что не могут постигнуть высоты Божией: как Он, будучи Сам вечным и безначальным, начав, однако же, с некоторого момента, сотворил во времени и времена, и человека, которого прежде никогда не создавал, и сотворил не по новому и внезапному, а по вечному и неизменному решению. Кто в состоянии исследовать и испытать эту неисследимую и неиспытуемую высоту, по которой Бог во времени по неизменяемой воле создал временного человека, прежде которого не было никого из людей, и от одного человека размножил род человеческий? Ибо и псалом, предпослав слова: «Ты, Господи, сохранишь их, соблюдешь от рода сего вовек» (Пс. XI, 8), и затем отразив тех, в безумном и нечестивом учении которых нисколько не предоставляется душе вечного освобождения и блаженства, прибавив: «Повсюду ходят нечестивые» (Пс. XI, 9), как будто бы ему (Давиду) говорили: «Чему это ты веруешь, каких держишься мыслей и мнений? Разве можно думать, что Бог внезапно восхотел создать человека, которого никогда прежде в бесконечной вечности не создавал, — Бог, с Которым не может случиться ничего нового, в Котором нет ничего изменяемого?», — непосредственно затем отвечает, обращая речь к самому Богу: «Когда ничтожные из сынов человеческих возвысились" (Пс. XI, 9). Пусть, говорит, люди думают, что хотят; пусть воображают, что им угодно; пусть ведут, как им угодно, свои рассуждения. «По высоте Твоей», которую никто из людей не может постигнуть, «возвысил Ты сынов человеческих». Это чрезвычайная высота, что Бог был вечно, что в первый раз восхотел создать человека, которого никогда прежде не создавал, с некоторого времени, и что не изменил при этом Своего совета и воли.

Глава XV

Я не дерзаю сказать, что Господь Бог некогда не был Господом. Не могу сомневаться я и в том, что человека никогда прежде не было, что человек был сотворен в первый раз в некоторый момент времени. Но когда размышляю о том, какой же вещи Господь всегда был Господом, если не всегда была тварь, — боюсь сказать что-нибудь утвердительным образом. Обращаюсь я к себе самому и вспоминаю сказанное о том, что нет человека, способного познать совет Божий, помыслить, чего хочет Бог; ибо помыслы смертных боязливы, мнения обманчивы, тленное же тело отягощает душу и земное жилище обременяет многозаботливый ум (Прем. IX, 13—15). ' У Августина: «По высоте Твоей возвысил Ты сынов человеческих».

Итак, если я скажу, что из этого многого (потому, без сомнения, многого, что я не могу найти того, что одно из этого или кроме этого, о чем я, может быть, и не помышляю, действительно истинно), о чем я размышляю в этом земном жилище, всегда была тварь, Господом которой всегда был Тот, Кто всегда есть Господь и всегда был Господом, но в одно время — одна, в другое — другая, чтобы какую-либо из них не назвать нам совечной Творцу: то грозит нелепый и чуждый свету истины вывод, что тварь то в те, то в · другие времена, одна исчезая, а другая появляясь вместо нее, всегда была смертной, а бессмертной начала быть только тогда, когда настал наш век, в который сотворены и ангелы, если действительно их обозначает тот первозданный свет или, скорее, то небо, о котором сказано: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1,1); хотя их не было прежде, чем они были сотворены, чтобы кто-либо не подумал, что они совечны Богу, если они, как бессмертные, будут признаны бывшими всегда. Если же скажу, что ангелы были сотворены не во времени, но были прежде всех времен и Господом их всегда был Бог, всегда бывший Господом; то меня могут спросить: «Если они сотворены прежде всех времен, то могли ли всегда быть те, которые были сотворены?»

На это, пожалуй, может быть такой ответ: «Каким образом они могли быть не всегда, когда то, что бывает во всякое время, вполне сообразно называется всегда существующим?» А они настолько были во всякое время, что даже были сотворены прежде всех времен (это, впрочем, справедливо в том случае, если от неба начались времена, а ангелы уже были прежде неба). Но если время началось не от неба, но

было и прежде неба, хотя не состояло из часов, дней, месяцев и годов (ибо эти измерения пространства времени, обыкновенно и в собственном смысле называемые временами, начались с движения небесных светил, почему и Бог при творении их сказал: «Да будут светила на тверди небесной для освещения земли и для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов» (Быт. I, 14)), а обнаруживалось в некотором изменяющемся движении, в котором одно приходило раньше, другое позже, потому что не могло быть вместе; если, следовательно, прежде неба в ангельских движениях происходило нечто подобное и потому уже было временем, и ангелы с того момента, как были сотворены, имели движение во времени: то и в таком случае они были во всякое время, так как вместе с ними были созданы и времена. А кто может сказать, что не всегда было то, что было во всякое время?

Но если я дам такой ответ, мне скажут: «Каким же образом они не совечны Творцу, если всегда был Он и всегда были они? Как можно называть их сотворенными, когда они представляются всегда бывшими?» Что ответить на это? Не сказать ли, что они и всегда были, потому что были во всякое время или как созданные вместе со временем, или как такие, вместе с которыми созданы времена; и вместе с тем — сотворены? Мы не скажем, что не сотворены и сами времена; но никто не станет сомневаться в том, что во всякое время было время. Ибо если не во всякое время было время, то, значит, было время, когда не было никакого времени. А кто, пусть даже самый безрассудный, скажет это? Мы можем вполне правильно сказать: «Было время, когда не было Рима; было время, когда не было Иерусалима; было время, когда не было Авраама; было время, когда не было человека» и т. п. Затем, если мир создан не с началом времени, а после некоторого времени, мы можем сказать: «Было время, когда не было мира». Но сказать: «Было время, когда не было никакого времени», было бы так же нелепо, как если бы кто сказал: «Был человек, когда не было никакого человека», или: «Был этот мир, когда не было этого мира». Конечно, если понимать в одном случае одно, а в другом другое, можно некоторым образом употребить и такое выражение, имея в виду следующее: «Был-де другой человек, когда не было этого человека». В таком случае мы можем правильно сказать: «Было другое время, когда не было этого времени». Но кто, хотя бы и самый сумасбродный, скажет: «Было время, когда не было никакого времени?»

Поэтому, как время мы называем сотворенным, хотя оно называется бывшим всегда, потому что время было во всякое время; так если и ангелы были всегда, то из этого еще не следует, что они не были сотворены. Они потому называются бывшими всегда, что были во всякое время; а во всякое время были потому, что без них никоим образом не могли быть сами времена. Ибо где нет никакой твари, через изменяющиеся движения которой образуются времена, там совершенно не может быть времен. Поэтому, хотя они и всегда были, тем не менее, они сотворены; и из того, что они всегда были, вовсе не следует, что они совечны Творцу. Ибо Он был всегда в неизменяемой вечности, а они сотворены, хотя и называются бывшими всегда потому, что были во всякое время и без них никоим образом не могли бы быть времена. Но так как течение времени образуется через изменения, то время не может быть совечным неизменяемой вечности. А поэтому, хотя бессмертие ангелов не оканчивается во времени и не может быть ни прошедшим, как бы его уже не было, ни будущим, как бы оно еще не настало: тем не менее, их движения, которые дают образование временам, переходят из будущего в прошедшее; а потому они не могут быть совечны-ми Творцу, о Котором нельзя сказать, что в Его движении или было то, чего уже нет, или будет то, чего еще нет.

Таким образом, если Бог всегда был Господом, то Он всегда имел тварь, служившую Его владычеству; но не рожденную от Него тварь, а созданную Им из ничего и не совечную Ему: ибо Он был прежде нее, хотя ни в какое время не был без нее, предваряя ее не преходящим временем, а пребывающей вечностью. Но если я так отвечу тем, которые спрашивают, каким образом Он всегда был Творцом, всегда был Господом, если не всегда была тварь, которая служила Ему; или каким образом она сотворена, а не совечна Творцу, если была всегда, то боюсь, что меня скорее сочтут за утверждающего то, чего я не знаю, нежели за учащего тому, что знаю. Поэтому возвращаюсь к тому, что наш Творец благоволил дать нам знать; а что Он даровал в этой жизни знать мудрейшим или знание чего предоставил в другой жизни вполне совершенным, то признаю превышающим мои силы. Но все же я нашел нужным поговорить об этом, ничего не утверждая, чтобы читающие видели, от каких опасных вопросов они должны воздерживаться, и чтобы не считали себя ко всему способными, а напротив, поняли бы, как

спасительно повиноваться заповеди апостола, говорящего: «По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил» (Рим. XII, 3). Если младенец питается сообразно со своими силами, то, повзрослев, он сможет воспринимать больше; если же он превышает в этом свои силы, то изнеможет прежде, нежели вырастет.

Глава XVI

Признаюсь, я понятия не имею, какие века прошли прежде сотворения рода человеческого; но не сомневаюсь, что решительно нет никакой твари, совеч-ной Творцу. И апостол говорит о временах вечных, и притом не о будущих, а, что более удивительно, о прошедших. Вот его слова: «В надежде вечной жизни, которую обещал неизменный в слове Бог прежде вековых времен, а в свое время явил Свое слово» (Тит. 1,2, 3) Таким образом, по его словам, прежде были времена вечные, которые, однако, не были совечными Богу. Если же Он прежде вековых времен не только был, но и обещал жизнь вечную, которую явил в надлежащее время, то что другое это означает, как не Слово Его? Ибо это Слово и есть жизнь вечная. Как же иначе Он обетовал, обещая, без сомнения, людям, которых еще не было прежде вековых времен, как не так, что в вечности Его и в самом Слове Его, совечном Ему, уже предопределено было то, что должно было быть в свое время?

Глава XVII

Не сомневаюсь я и в том, что прежде сотворения первого человека никогда не было никакого человека, ни того же самого, несколько раз возвращавшегося через какие-то кругообращения, ни какого-либо другого, подобного ему по природе. От этой веры не могут отклонить меня и аргументы философов, из которых самым остроумным признается тот, согласно которому утверждают, что ничто неопределенное не может быть постигнуто никаким знанием, а потому, говорят, Бог имеет у Себя все конечные основания всех конечных вещей, сознаваемых Им. Благость же Его ни в какое время не должна представляться праздной так, чтобы Его действие, которому предшествовало вечное неделание, казалось временным, как будто бы Бог вследствие раскаяния в своей прежней безначальной бездеятельности приступил к творению. Поэтому, говорят, необходимо должно повторяться постоянно одно и то же, и постоянно проходить, чтобы снова повториться или при постоянном пребывании

изменяющегося мира, который всегда был, однако был создан без начала времени, или при постоянно повторяющемся и долженствующем постоянно повторяться создании и разрушении его в известные моменты. А иначе, мол, признавая Бога когда-либо в первый раз начавшим Свое творение, мы придем к мысли, что Он некоторым образом осудил Свою прежнюю бездеятельность как праздную и леностную и вследствие этого Ему неугодную, и потому изменил ее. Если же представлять, что Он всегда творил хотя временное, но то одно, то другое, и таким образом дошел, наконец, до творения человека, которого никогда прежде не творил, то окажется, что не в силу знания, которым, как они думают, не может быть охвачено что-либо неопределенное, а как бы па внушению минуты, — как пришло на ум, по какому-то случайному непостоянству, — Он создал то, что создал. Затем, говорят, если допустить те кругообращения, в которые, — при пребывании ли мира, или же при включении и им своих повторяющихся происхождений и разрушений в эти кругообращения, — повторяются одни и те же временные явления; то не приписывается Богу ни бездеятельный, и притом столь продолжительный и безначальный покой, ни непредвиденная случайность Его дел. Ибо если бы не повторялось одно и то же, то бесконечное не могло бы быть объято в своем разнообразии никаким Его знанием или предвидением.

Если бы разум и не был в состоянии опровергнуть этих доказательств, которыми нечестивые стараются совратить наше простое благочестие с прямого пути, чтобы мы блуждали с ними окрест, то их должна осмеять вера.

Но при помощи Господа Бога нашего здравый ум разрывает эти вращающиеся круги, измышленные воображением. Главным образом они заблуждаются и предпочитают ходить ложным окольным путем, а не истинным и прямым, потому, что измеряют своим человеческим изменяемым и ограниченным умом ум божественный, совершенно неизменяемый, объемлющий всякую бесконечность и исчисляющий все бесчисленное без чередования мыслей. С ними происходит то, что говорит апостол: «Они измеряют себя самими собою и сравнивают себя с собою неразумно» (II Кор. X, 12). Когда им приходит на ум сделать что-либо новое, они делают это по новому решению (потому что имеют изменяемый ум); так и Бога, Которого они не могут постигнуть, а

представляют вместо Него самих себя, они сравнивают не Его с Ним же, а самих себя, и не с Ним, но с собой. Нам же неприлично думать, что в одном расположении находится Бог, когда Он покоится, и в другом, когда действует; потому что о Нем нельзя сказать даже того, чтобы Он был в том или ином расположении, как будто бы в Его природе может происходить нечто такое, чего не было прежде. Ибо кто имеет то или другое расположение, тот, очевидно, испытывает известное состояние, а все то, что испытывает подобное, изменяемо.

Итак, с мыслью о Его покое не должна соединяться мысль о праздности, лености и бездействии, равно как с мыслью о деятельности Его не должна соединяться мысль о труде, напряжении и старании. Он может действовать, покоясь, и покоиться, действуя. Он может совершать новое дело не по новому, но по вечному намерению; и не по раскаянию в прежнем неделании Он начинает делать то, чего прежде не делал. Но если прежде покоился, а потом стал делать (я не знаю, как это может быть понято человеком), то, без сомнения, называемое «прежде» и «потом» было по отношению к вещам прежде не бывшим и потом явившимся. В Нем же последующая воля не изменила и не уничтожила предшествующую, как другую волю; но одной и той же вечной и неизменяемой волей Он создал то, чтобы созданные Им вещи не были прежде, пока они не были, и чтобы были потом, когда они начали быть. Через это Он удивительным образом показал могущим видеть, что Он не имел нужды в тварях, но создал их по единой благости, так как и без них Он пребывал в безначальной вечности не менее блаженным.

Глава XVIII

Что же касается другого их мнения, согласно которому бесконечное не может быть объято даже божественным видением, то им остается дерзнуть утверждать, что Бог не знает всех чисел, и погрузиться, таким образом, и в эту бездну глубокого нечестия. Всем известно, что числа бесконечны, потому что какое бы число ты ни признал их завершением, оно не только может увеличиться через прибавление другого числа, но как бы велико ни было и какое бы большое количество ни обнимало в самом счете и в науке счисления, не только может удваиваться, но даже умножаться. Но всякое число ограничивается своими свойствами и никакое из них не может быть равным какому-либо другому. Таким

образом, они не равны одно другому и различны, каждое из них в отдельности, конечно, но все вместе — бесконечны.

Итак, неужели Бог не знает всех чисел вследствие их бесконечности и неужели ведение Божие простирается лишь на некоторую сумму, а остальные числа не знает? Кто даже из самых безрассудных людей скажет это? Но не решатся презирать числа и признавать их не подлежащими божественному ведению те, для которых имеет значение авторитет Платона, внушающего, что Бог на основании чисел сотворил мир; да и у нас читается о Боге, что Он расположил все мерою, числом и весом (Прем. XI, 21). О Нем говорит и пророк: «Кто выводит воинство их счетом?» (Ис. ХЬ, 26); и Спаситель в Евангелии говорит: «У вас же и волосы на голове все сочтены» (Мф. X, 30). Итак, мы не должны сомневаться в том, что Ему известно всякое число. «Разум Его, — как поется в псалме, — неизмерим» (Пс. СХ1ЛЛ, 5).

Поэтому бесконечность числа, хотя бы и не было числа бесконечным числам, не может быть необъем-лемой для Того, у Кого нет числа разуму. Все, что объемлется знанием, ограничивается сознанием познающего; так же точно и всякая бесконечность бывает некоторым неизреченным образом ограниченной в Боге, потому что она не необъятна для Его ведения. Поэтому если бесконечность чисел не может быть бесконечной для ведения Божия, которым она охватывается; то кто такие мы, людишки, дерзающие положить предел Его ведению, говоря, что если бы в одни и те же кругообращения времен не повторялись одни и те же временные явления, то Бог не мог бы все созданное Им ни предвидеть, чтобы создать, ни знать, когда уже создал, — Бог, премудрость Которого, простая в многоразличии и единообразная в многообразии, обнимает все необъятное столь необъятным ведением, что если бы Он пожелал постоянно создавать новое и несходное с предшествующим, то и это для Него не могло бы быть беспорядочным и непредвиденным! И предвидел бы Он это не с ближайшего времени, но содержал бы в вечном предвидении.

Глава XIX

Так ли это, и так называемые века веков соединены между собой непрерывной последовательностью, сменяясь одни другими, несходные взаимно, но упорядоченные, — причем неизменно пребывают в своем

блаженном бессмертии без конца только те, которые освобождаются от злополучия; или же под веками веков понимаются века, пребывающие с постоянной неизменностью в премудрости Божией и как бы служащие производящими причинами тех веков, которые проходят со временем, — я решать не берусь. Может быть, века можно назвать веком, так что век века будет обозначать то же, что и века веков; подобно тому, как и небом неба называется нечто иное, как небеса небес. Ибо Господь небом назвал твердь, выше которой находятся воды (Быт. I, 8); тем не менее, в псалме говорится: «Хвалите Его небеса небес и воды, которые превыше небес» (Пс. СХЬУШ, 4).

Какое из этих двух значений могут иметь века веков, или они имеют какое-то еще, отличное от этих двух, — вопрос весьма глубокий. Но для того вопроса, которым мы теперь занимаемся, не столь и важно, если мы оставим его пока без разрешения, — в состоянии ли бы мы были сказать относительно его что-либо определенное, или же через тщательное рассмотрение его сделались бы только более осторожными, чтобы не решиться при такой темноте предмета что-либо утверждать. В данном случае мы ведем речь против мнения, утверждающего существование подобных кругообращений, по которым якобы необходимо повторяется одно и то же через известные периоды времени. Какое бы из указанных мнений о веках веков ни было верным, это не имеет никакого отношения к этим кругообращениям. Будут ли эти века веков не повторяющими одно и то же, а выступающими один из другого упорядочение при неизменном пребывании в блаженстве тех, которые бесповоротно освободились от несчастий; или же это века веков вечные, как бы господствующие над подчиненными им веками временными: в том и другом случае не имеют места вышеупомянутые кругообращения, возвращающие одно и то же, потому что вполне опровергаются вечной жизнью святых.

Глава XX

В самом деле, чей благочестивый слух может допустить, чтобы после жизни, пройденной со столькими и такими великими бедствиями (если, впрочем, следует называть жизнью эту жизнь, которая, скорее есть смерть, и притом столь тяжкая, что смерти, освобождающей от нее, боятся из любви к этой смерти), чтобы после таких великих, многих и ужасных зол, от которых, притом, через истинное благочестие и мудрость

мы были некогда очищены и освобождены, мы достигали лицезрения Божия и делались блаженными созерцанием бестелесного света через участие в неизменном бессмертии Того, к достижению Которого горим любовью, только для того, чтобы потом по необходимости лишиться Его, и, лишившись и низвергнувшись из этой вечности, истины и счастья, подверглись адской смертности, позорному безрассудству и гнусным злополучиям, в которых Бога оставляют, истину ненавидят, блаженство находят в гнусном непотребстве; и чтобы это в одном и том же виде повторялось бесконечное число раз прежде и повторялось бесконечное число раз после в известные периоды прошлых и будущих веков? И все это только ради того, чтобы этими определенными кругообращениями, в которых все постоянно то проходит, то снова возвращается, через наше мнимое блаженство и истинное злосчастье, хотя и чередующиеся, но вследствие беспрестанной смены одного другим — постоянные, сделались известными Богу дела Его; потому что Он якобы не может ни почить от дел, ни исследовать Своим ведением бесконечное! Кто может слушать подобные вещи? Кто этому поверит? Кто это допустит? Если бы это было справедливо, то не только благоразумнее было бы молчать об этом, но даже было бы (выражу свою мысль, как могу) ученее не знать этого. Если там мы будем блаженными потому, что не будем этого понимать, то зачем нам здесь через знание этого еще более увеличивать наше злосчастье? А если там мы по необходимости должны будем знать об этом, то пусть не будем знать по крайней мере здесь, чтобы более счастливым было здесь ожидание, нежели там — достижение высшего Блага: по крайней мере здесь ожидается должная последовать вечная жизнь, а там познается хотя и блаженная жизнь, но не вечная, а должная некогда быть утраченной.

Говорят, что никто не может достигнуть этого блаженства, если изучением настоящей жизни не уяснит для себя этих кругообращений, в которых блаженство и несчастье попеременно следуют одно за другим. Но в таком случае каким образом они утверждают, что чем больше кто-либо любит Бога, тем легче достигнет блаженства, — они, которые учат тому, что ослабляет эту самую любовь? У кого, в самом деле, не ослабеет и не охладится любовь к Богу, когда он представит себе, что по необходимости должен будет оставить Его и станет держаться образа мыслей противного Его истине и мудрости, и притом в такое время, когда, достигнув блаженства, достигнет, по мере своих способностей, полного познания Его? Никто не может искренне любить и человека-друга, если будет

знать, что тот станет его врагом. Нет, неправда то, чем нам угрожают, — будто истинные несчастья будут продолжаться без конца, и только часто и также без конца прерываться промежутками мнимого блаженства. Ибо что лживее и обманчивее этого блаженства, когда мы и при таком свете истины не будем знать о будущем бедствии; тогда более сведущею будет наша настоящая злополучность, при которой мы знаем о будущем блаженстве. Если же там не будет сокрыто от нас грозящее бедствие, то более блаженно проводит душа злополучные времена, по прошествии которых она достигнет блаженства, нежели блаженные, по окончании которых она возвратится к злополучию. Таким образом, ожидание нашего несчастья бывает счастливо, а ожидание счастья — несчастно. И выходит, что так как здесь мы терпим настоящие бедствия, а там боимся предстоящих, то скорее мы можем быть постоянно несчастными, нежели когда-либо блаженными.

Но поелику это ложно, как гласит благочестие и доказывает истина (ибо она неложно обещает нам истинное блаженство, которое будет обеспечено навсегда и не будет прервано никаким несчастьем), то мы, следуя прямому пути, которым служит для нас Христос, направим, с помощью этого Вождя и Спасителя, свою веру и ум в сторону от суетного и безрассудного круговращения нечестивых. Если платоник Порфирий не захотел последовать мнению своих об этих кругообращениях и непрерывных попеременных нисхождениях и возвращениях душ, и либо по убеждению в ложности самого мнения, либо же принимая во внимание христианские времена, предпочел сказать то, о чем я упоминал в десятой книге, а именно: что душа посылается в мир для познания зла, чтобы, очистившись и освободившись от него, она, когда возвратится к Отцу, уже ничему подобному не подвергалась, то во сколько раз более должны мы отвращаться и удаляться от этой лжи, враждебной христианской вере? После же того, как эти кругообращения опровергнуты и ложь их доказана, никакая необходимость не вынуждает нас думать, будто нет начала времени, с которого появился род человеческий, так как, мол, вследствие каких-то кругообращений нет якобы в вещах ничего нового, чего бы не было прежде в определенные периоды времен и чего не имело бы быть впоследствии. Ибо если душа освобождается затем, чтобы никогда не возвращаться к несчастьям, как никогда она не освобождалась прежде, то с ней совершается нечто такое, чего никогда прежде не было и что весьма велико, то есть представляет собой никогда

не прекращающееся вечное блаженство. Если же такая новизна, которая не повторялась и не будет повторяться ни в каком кругообращении, бывает в бессмертной природе, то на каком основании утверждают, что она не может быть в вещах смертных?

Скажут, что для души блаженство не новость, потому что она возвращается к Тому, в Котором была всегда; в таком случае новость — это само освобождение, потому что она освобождается от злополучия, в котором никогда прежде не была, и новость само это злополучие, которого никогда не было прежде. Если эта новизна не входит в порядок вещей, управляемых божественным провидением, а скорее происходит случайно, то где в таком случае эти определенные и правильные кругообращения, в которых не бывает ничего нового, но повторяется то же, что было и прежде? А если эта новизна не исключается из порядка вещей, управляемых божественным провидением, то посылается ли душа, или она ниспала, во всяком случае может быть нечто новое, чего не было прежде, но что, однако же, не чуждо порядку вещей. И если душа по неблагоразумию могла причинить себе новое несчастье, которое не было непредвиденным божественным провидением, так что оно могло включить это несчастье в порядок вещей и не непредвиденно освободить от него душу, то с каким безрассудством человеческой суетности мы осмеливаемся утверждать, будто божество не может творить вещей новых, не для него, а для мира, — таких, которых никогда прежде не творило, но которые никогда не были для него непредусмотренными?

Скажут, что хотя освобожденные души и не возвратятся к злополучию, тем не менее, когда это бывает, в мире не совершается ничего нового: потому что постоянно то одни, то другие освобождались, освобождаются и будут освобождаться постоянно. Но если это так, то они должны по крайней мере допустить, что творятся новые души, с которыми бывает новое злополучия и новое освобождение. Если же признают их не новыми, но от вечности существующими, из которых ежедневно образуются новые люди, от тела которых эти души, при мудрой жизни, освобождаются так, что никогда не возвращаются к несчастьям, то непременно должны будут допустить бесконечное их множество. Ибо как бы велико ни было конечное число душ, оно не могло бы быть достаточным для прошедших бесконечных веков, чтобы из него постоянно происходили люди, души которых всегда освобождались

бы от этой смертности с тем, чтобы никогда потом не возвращаться к ней. А в таком случае они решительно не будут в состоянии объяснить, каким образом оказывается бесконечное число душ в ряду тех тварей, которые для того, чтобы быть известными Богу, признаются ими конечными. Итак, поелику упомянутые круговращения, в которых душа представлялась по необходимости имеющей возвращаться к одним и тем же несчастьям, нами опровергнуты, то ничего не остается более приличного для благочестия, как верить, что для Бога нет невозможности вновь производить то, чего Он никогда не производил, и в силу неизреченного предвидения иметь неизменяемую волю. Что же касается, далее, того, может ли постоянно увеличиваться число душ освобожденных, и не имеющих более возвратяться к злополучиям, это пусть решат сами те, которые с такой тонкостью рассуждают об ограничении бесконечности вещей; мы же сделаем свой вывод из обоих возможных решений. Если может, то на каком основании утверждают, будто не могут быть сотворены вещи, которые никогда прежде не были сотворены, если число освобожденных душ, никогда не бывшее прежде, не только однажды было сотворено, но никогда не перестанет создаваться? Если же должно быть какое-либо определенное число освобожденных душ, которые никогда не будут возвращаться к несчастью, и если это число не должно более увеличиваться, то каково бы оно ни было, во всяком случае его никогда прежде не было; и возрастать, и достигнуть определенного количества своего оно не могло без какого-либо начала; равным образом, и начала этого когда-нибудь прежде не было. Итак, чтобы быть этому началу, был сотворен человек, прежде которого не было никакого человека.

Глава XXI

Итак, я прояснил, насколько мог, этот весьма трудный вопрос о вечности Бога, творящего новое без какого-либо изменения воли. Теперь нетрудно увидеть, насколько лучше то, что род человеческий Он размножил от одного человека, которого создал первым, чем если бы этот род начался от многих. Из животных одних Он сотворил живущими особняком, как бы одиноко блуждающими, ищущими по преимуществу уединения, каковы: орлы, коршуны, львы, волки и подобные им; других — влекущимися друг к другу, предпочитающих жить обществами и стадами, каковы: голуби, скворцы, олени, дикие козы и прочие того же рода. Оба рода Он размножил, однако же, не от отдельных особей, а

повелел одновременно быть многим. Но человека, природу которого Он сотворил как бы средней между ангелами и животными так, что если бы он, покорный Творцу своему, как истинному Господу, с благоговейным послушанием соблюдал заповедь Его, то мог бы перейти в общество ангелов, без посредства смерти достигнув блаженного и нескончаемого бессмертия, а если бы в силу своей свободной воли высокомерием и непослушанием оскорбил Господа Бога своего, то обреченный смерти, жил бы подобно животным, как раб похоти и осужденный на вечное мучение после смерти, — человека Он сотворил только одного и единственного. Это не для того, конечно, чтобы оставить его одиноким, без человеческого общества, но чтобы тем самым сильнее возбудить в нем стремление к общественному единству и к узам согласия, коль скоро люди соединены между собой не только сходством природы, но и связями родства, потому что. и жену, которая должна была соединиться с мужем, Ему угодно было создать не так, как его, но из него же самого, чтобы весь род человеческий распространился от одного человека.

Глава XXII

Бог знал, что человек согрешит и, будучи уже повинным смерти, произведет смертное потомство, в котором до того усилится бешенство греха, что более спокойно и мирно будут жить между собой лишенные разумной воли животные одного рода, которых с самого начала Он во множестве произвел из воды и земли, чем люди, род которых распространился от одного для побуждения к согласию. Ибо никогда ни львы между собой, ни драконы друг с другом не вели таких войн, какие вели люди. Но предвидел Он также, что множество благочестивых будет призвано Его благодатью к усыновлению и, после отпущения грехов и оправдания Духом Святым, соединится в вечном мире со святыми ангелами, когда истребится последний враг — смерть. Этому-то обществу и должно было принести пользу представление о том, что Бог произвел род человеческий от одного человека для указания людям того, как приятно Ему единство в среде множества.

Глава XXIII

Итак, Бог создал человека по образу Своему. Ибо Он сотворил ему такую душу, (благодаря) которой человек по уму и пониманию превосходил бы всех животных земных, водных и летающих, не имевших подобного ума. Он образовал мужа из земного праха и сообщил ему

посредством дуновения такого свойства душу, о которой я сказал, создав ли ее уже прежде, или, вернее, создав ее посредством дуновения и решив, что это дуновение, которое Он сотворил, дунув (ибо что другое значит вдунуть, если не сделать дуновение?), было душой человека. Затем Он, как Бог, создал ему из ребра, взятого из его бока, жену для деторождения. Все это не следует, конечно, представлять в телесном виде, подобно тому, что наблюдаем мы обыкновенно у художников, которые телесными членами производят из какого-либо земного вещества то, что в состоянии сделать посредством старания и искусства Руки Божий означают могущество Бога, Который и видимое производит невидимо. Но это считают скорее баснословным, чем истинным, те, кто силу и премудрость Божию, которая может и даже порождает семена произвести без семян, измеряют по этим обычным повседневным действиям, на самом же деле они неверно представляют себе первоначальное творение, потому что не знают его. Как будто бы и то самое, что им известно о зачатии и рождении, не кажется еще более невероятным, когда рассказывается таким людям, которые с этим не знакомы, хотя и это очень многие приписывают более телесным причинам природы, чем действиям божественного ума.

Глава XXIV

Но в настоящих книгах мы не имеем никакого дела с теми, которые не верят, что божественный ум творит это и печется об этом. Те же, которые верят своему Платону, что не верховным Богом, сотворившим мир, а другими, меньшими, сотворенными Им*, созданы с Его соизволения или повеления все смертные животные, среди которых человек занимает главное и ближайшее к богам место — те, если освободятся от суеверия, из-за которого стараются чем-нибудь оправдать свои священнослужения и жертвоприношения мнимым своим творцам, легко освободятся и от этого заблуждения. С религиозным чувством несогласно думать и утверждать, что есть какой-нибудь творец даже самой ничтожной и смертной природы, помимо Бога, и притом прежде, чем такой мог быть познан. Ангелы же, которых они предпочитают называть богами, если по Его повелению или соизволению и прилагают свой труд к тому, что рождается в мире, не называются у нас творцами животных точно так же, как не называются земледельцы творцами плодов и деревьев.

Глава XXV

Иное дело вид, который извне придается какому-нибудь телесному веществу, как делают это гончары и ремесленники и такого рода художники, которые рисуют и лепят формы, подобные телам животных; и иное дело тот, который имеет причины, действующие изнутри по тайной и сокровенной воле природы живой и разумной, которая из небытия творит не только естественные виды тел, но и сами души живых существ. Первый из вышеупомянутых видов может быть приписан всякому художнику; второй же — только Художнику единственному, Богу, Который создал мир и ангелов, когда еще не было никакого мира и никаких ангелов. От какой божественной и, так сказать, производительной силы, несозданной, но могущей создавать, получили вид при создании мира округленность неба и округленность солнца, от той же божественной силы получили вид и округленность глаза, и округленность яблока, и прочие природные формы, которые мы видим во всех предметах и которые даются не извне, а внутренней силой Творца, Который сказал: «Не наполняю ли Я небо и землю?» (Иер. XXIII, 24). Я не знаю, какое содействие оказали Творцу первоначально созданные ангелы при создании Им прочих тварей, и поэтому не решаюсь приписать им то, что, быть может, выше их сил, и не считаю себя вправе отказывать в том, что для них возможно. Но творение и образование всех природ, от которого зависит то, что они во всех отношениях суть природы, я приписываю, хотя бы и при их содействии, тому Богу, Которому и сами они считают себя обязанными приносить благодарение за свое бытие.

Таким образом, мы не только земледельцев не считаем творцами каких-либо плодов, так как читаем «Насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возращающий» (I Кор. III, 7), но и саму землю, хотя она и кажется плодородной матерью всего, выводя наружу всходящие семена и укрепляя коренья, ибо читаем: «Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело» (I Кор. XV, 38). Таким же образом мы не считаем себя вправе и женщину считать создательницей своего плода, а называем Создателем его Того, Кто сказал одному из рабов Своих: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя» (Иер I, 5). И хотя душа беременной может как бы облекать плод в некоторые качества, подобно тому, как сделал Иаков посредством пестрых прутьев, чтобы рождался скот пестрого цвета (Быт. XXX, 37—39), однако она не производит рождаемую природу, как не произвела и себя саму.

Итак, какие бы телесные или растительные причины ни имели места при рождении тварей через действия ангелов ли, или людей, или каких-либо животных, какие бы желания или душевные движения матери ни были в состоянии отпечатываться в чертах зародышей, сами природы, которые являются с теми или иными свойствами и качествами по роду своему, производит высочайший Бог, Чье сокровенное могущество, проникая все своим неоскверняемым присутствием, дает бытие всему, что так или иначе имеет бытие. Ибо без Его творчества оно не только не было бы таким или другим, но и не было бы вовсе. Поэтому, если на основании того вида, который художник придает извне телесным предметам, мы говорим, что Рим или Александрия имели своими строителями не архитекторов и рабочих, а царей, по воле, решению и распоряжению которых они были построены, а именно, первый — Ромулом, а второй — Александром, то тем более мы должны называть творцом природы одного только Бога, Который и не производит ничего из такого материала, которого Сам не создает, и не имеет рабочих помимо тех, которых Сам же сотворил; и если Он отнимет от вещей Свою производительную силу, то их не будет так же, как не было их до их сотворения. Но говорю «до» в смысле вечности, а не времени. Ибо кто другой мог быть творцом времен, кроме Того, Кто создал то, движением чего задается течение времени?

Глава XXVI

Платон, впрочем, полагал, что меньшие боги, созданные верховным Богом, творили прочих животных так, что бессмертную часть брали от Него, а смертную созидали сами. Поэтому он признавал их творцами не душ, а тел. Но так как Порфирий говорит, что ради очищения души следует избегать всякого тела, и вместе с Платоном и другими платониками полагает, что те, которые жили невоздержанно и нечестиво, возвращаются в смертные тела, чтобы претерпевать наказания, причем, согласно Платону, даже в тела животных, а согласно Порфирию — только людей, то, чтобы быть последовательными, они должны сказать, что эти боги, которых они полагают нужным почитать как наших творцов, суть устроители наших оков и тюрем, и не создают нас, а заключают в исправительные дома и налагают на нас самые тяжелые кандалы. Таким образом, платоники или не должны угрожать душам наказанием посредством этих тел, или не внушать нам необходимости почитания тех,

дела рук которых они убеждают по возможности избегать. Впрочем, то и другое ложно, ибо и души не несут таких наказаний, и Творца имеют совсем другого. Ведь если жизнь в этом теле дается только в качестве наказания, то каким образом тот же Платон говорит, что мир не мог бы быть прекраснейшим и самым лучшим, если бы не был наполнен всякого рода существами, смертными и бессмертными? Если же наше бытие, хотя мы и созданы смертными, есть Божий дар, то каким образом может служить наказанием возвращение в тела? И если Бог, о чем постоянно напоминает Платон, содержит в вечном уме образы как всего мира, так и всех существ, то каким образом Он не сотворил всего Сам? Или Он не захотел быть Творцом некоторых тварей, хотя для их сотворения Его неизреченный и достохвальный ум владел надлежащим искусством?

Глава XXVII

Истинная католическая религия справедливо признает и проповедует, что Он — Творец всех животных в целом, т. е. и их душ, и их тел. Стоящий во главе их (земных животных) человек, созданный Им по образу Его, создан один или по той причине, которую я привел выше, или, возможно, по какой-то другой, неизвестной и более важной, но одиноким не оставлен. Нет никакого другого рода существ до такой степени любящего раздоры вследствие порока и в то же время столь общительного по природе. Природа же наша ничем не могла так предостерегать от порока несогласия до его возникновения или излечивать от него после его обнаружения, как напоминанием о том прародителе, которого Бог для того и сотворил одним, чтобы это побудило к сохранению согласия многих. Сотворением же ему жены из ребра ясно было показано, какой любовью должны быть соединены муж и жена. Эти дела Божий необычны, ибо были первыми. Те же, которые не верят им, не должны верить никаким чудесам, потому что чудеса и не назывались бы чудесами, если бы совершались обыкновенным естественным порядком. Под управлением божественного провидения ничто не происходит без причины, хотя бы сама причина и укрывалась от нас. В одном из священных псалмов говорится: «Приидите и видите дела Господа, — какие произвел Он опустошения на земле»* (Пс. ХЬУ, 9). Но почему жена была создана из ребра мужа и что знаменовало это первое в своем роде чудо, об этом мы поговорим в другом месте.

Так как пора уже закончить эту книгу, то ограничимся пока тем положением, что в первом человеке получили свое начало хотя еще не обнаружившиеся, но уже существовавшие в предвидении Божием два общества, как бы два града в человеческом обществе. Ибо от него должны были произойти люди, из которых одни должны были быть присоединены для наказания к обществу ангелов злых, а другие для награды к обществу добрых по сокровенному и праведному суду Божию. Если Писание говорит: «Все пути Господни — милость и истина» (Пс. XXIV, 10), то не может быть несправедливой Его благодать и жестоким Его правосудие.

У Августина: «Приидите и видите дела Господа, — какие произвел Он чудеса на земле».

Книга XIII

Глава I

Так как мы уже разрешили весьма трудные вопросы о происхождении настоящего мира и начале рода человеческого, то теперь порядок изложения требует предположенного нами рассуждения о падении первого человека или, вернее, первых людей, и о происхождении и распространении смерти между людьми. Ибо Бог создал людей не как ангелов, — не так, чтобы и согрешив они вовсе не могли умирать, но так, что, исполни они долг повиновения, получили бы без посредства смерти ангельское бессмертие и блаженную вечность, а не исполни они этого долга, смерть послужила бы для них справедливым наказанием. Об этом, впрочем, мы уже сказали несколько слов в предыдущей книге.

Глава II

Но я считаю нужным остановиться несколько подробнее на самом роде смерти. Хотя человеческая душа справедливо признается бессмертной, однако и для нее существует некоторая своего рода смерть. Она потому называется бессмертной, что не перестает в известном виде и в некоторой степени жить и чувствовать; тело же называется смертным потому, что может вполне лишиться жизни и совершенно не в состоянии жить само по себе. Но смерть души бывает тогда, когда ее оставляет Бог; подобно тому, как смерть тела случается тогда, когда его оставляет душа. Следовательно, смерть души и тела, то есть смерть всего человека, бывает тогда, когда оставляет тело душа, оставленная Богом.

Ибо в таком случае ни она не живет Богом, ни тело не живет ею. За такого рода смертью всего человека следует та, которую авторитет божественных Писаний назвал второю смертью (Апок. XXI, 8). На нее указал и Спаситель, когда сказал: «Бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф. X, 28). Так как это случится не прежде, чем после такого соединения души с телом, что их уже никоим образом нельзя будет отделить друг от друга, то может показаться странным, что говорится об умерщвлении тела такой смертью, при которой оно не оставляется душой, но подвергается мучениям, будучи одушевленным и чувствующим. Ибо то последнее и вечное наказание, о котором мы скажем подробнее в своем месте, справедливо называется смертью души,

потому что она не живет Богом; но как можно назвать его смертью тела, когда оно будет жить душой? Ведь иначе оно не могло бы чувствовать тех самых телесных мучений, которые будут после воскресения. Разве что, коль скоро всякого рода жизнь составляет некоторое добро, а страдание — зло, то не следует называть тело живущим, если душа существует в нем не ради жизни, а ради страданий?

Итак, душа живет Богом, когда живет хорошо, ибо она не может жить хорошо, если Бог не содействует в ней тому, что хорошо; тело же живет душой, когда душа живет в теле, живет ли она при этом, или не живет Богом, Ибо жизнь в телах нечестивых есть жизнь не души, а тела. Такую жизнь могут сообщать им даже умершие, то есть оставленные Богом души, своей собственной, какой бы то ни было жизнью, вследствие которой они и бессмертны. Но при последнем осуждении, хотя человек и не перестанет чувствовать, однако, так как само чувство не будет доставлять приятного удовольствия и благотворного покоя, но будет мучительным вследствие страданий, то жизнь эту справедливо следует называть скорее смертью, чем жизнью. Второй же смертью она называется потому, что бывает после той первой, вследствие которой происходит разделение соединенных природ:

Бога и души или души и тела. Таким образом, о первой телесной смерти можно сказать, что она добра для добрых и зла для злых. Вторая же ни для кого не бывает доброй, так как никто из добрых ей не подвергается.

Глава III

Но возникает вопрос, который не следует обходить: действительно ли смерть, посредством которой разлучаются душа и тело, служит добром для добрых? Ведь если так, то как можно утверждать, что она есть наказание за грех? Ибо первые люди, конечно, не подверглись бы ей, если бы не согрешили. Каким же образом она могла бы быть добром для добрых, если подвергнуться ей могли только злые? Притом, если подвергнуться ей могли только злые, то для добрых бы не должно было быть не только доброй смерти, но и никакой. Зачем как-либо наказывать тех, в которых нет ничего достойного наказания? Поэтому следует признать, что хотя первые люди были сотворены так, что если бы они не согрешили, не испытали бы никакого рода смерти: тем не менее, став

первыми грешниками, были наказаны смертью так, что и все происшедшее от них потомство подверглось томуже наказанию. Но родиться от них могло иное, чем были они сами Ибо сообразно с важностью этой вины осуждение изменило природу к худшему так, что бывшее прежде впервых согрешивших людях наказанием, стало являться в прочих людях, при их рождении, как естественное следствие.

Человек от человека происходит не так, как произошел человек из праха. Прах был веществом для создания человека, а человек, рождая, бывает отцом для человека. Тело не то же, что земля, хотя тело создано из земли; а человек, как он бывает отцом человека, так бывает и потомком человека же. Так как от первого человека через женщину должен был произойти весь род человеческий после того, как эта супружеская чета уже получила божественный приговор о своем осуждении, то чем человек сделался, — не при своем сотворении, но когда согрешил и был наказан, — то самое он и родил, насколько это касается именно происхождения греха и смерти. За грех или в наказание человек был низведен до младенческого слабоумия или до такой душевной и телесной немощи, которую мы наблюдаем в детях. Богу было угодно, чтобы это было первоначальным состоянием тех детей, родителей которых Он низвел до животной жизни и смерти, как написано: «Человек в чести не пребудет, он уподобится животным, которые погибают» (Пс. ХЬУШ, 1 У). Различие разве что в том, что младенцев мы видим еще более слабыми, как по телесной силе, так и по силежеланий, нежели самые слабые детеныши животных; потому что сила человеческая тем более обнаруживает превосходство над прочими животными, чем более она сдерживает свое стремление, подобно стреле, оттягиваемой в противоположную сторону при натяжении лука. Итак, за непозволительную самонадеянность и в справедливое осуждение первый человек не ниспал или не был низведен до этого первоначального младенческого состояния; но в нем так повредилась и изменилась человеческая природа, что он стал испытывать в членах противоборствующее и неповинующееся вожделение и подвергаться неизбежной смерти; а затем и рождать то, чем сделался сам вследствие порока и наказания, то есть подлежащим греху и смерти. Если же, по благодати Ходатая, дети освобождаются от этих уз греха, то они могут подвергаться только той одной смерти, которая отделяет душу от тела; во вторую же смерть, служащую бесконечным наказанием, будучи освобождены от уз греха, не переходят.

Глава IV

Но если кого-либо смущает то, почему и этой смерти, коль скоро она служит наказанием за грех, подвергаются те, виновность которых уничтожается благодатью, то этот вопрос уже рассмотрен и разрешен в другом нашем сочинении, которое мы написали о крещении младенцев". Там сказано, что душе потому оставляется испытание через разлучение с телом даже после уничтожения уз греха, что если бы за таинством возрождения тотчас последовало бы бессмертие тела, то ослабела бы сама вера, которая тогда бывает верой, когда с надеждой ожидают того, чего еще не видит в действительности. Силой же веры и подвигом веры, по крайней мере в прежние времена, побеждался даже страх смерти, что особенно обнаружилось в святых мучениках.

Подобный подвиг не имел бы, конечно, никакой пользы и никакой славы, — потому что совсем не было бы и самого подвига, — если бы после купели возрождения святые уже не могли подвергаться телесной смерти. При крещении же детей кто не стал бы прибегать к благодати Христовой единственно ради того, чтобы отрешиться от тела? Не только не испытывалась бы вера посредством невидимой награды, но и не было бы самой веры, если бы получали награду за свои дела тотчас после того, как начали ее искать. Теперь же, по более великой и чудной благодати Спасителя, кара греха обратилась на пользу правды. И тогда было сказано человеку: умрешь, если согрешишь; теперь же говорится мученику: умирай, чтобы не согрешить. Тогда было сказано: если вы преступите заповедь, то смертью умрете; теперь говорится: если откажетесь от смерти, тем преступите заповедь. Чего тогда следовало бояться, чтобы не согрешить, то теперь нужно принимать, чтобы не согрешить. Таким образом, и само наказание пороков переходит по неизреченному милосердию Божию в орудие добродетели, и даже наказание грешника становится заслугою праведного. Ибо тогда смерть была приобретена посредством греха, а теперь посредством смерти совершается правда. Но последнее — в святых мучениках, которым мучители предлагали одно из двух: или оставить веру, или подвергнуться смерти. Ибо праведные предпочитают за веру подвергнуться тому, чему первые грешники подверглись за неверие. Если бы те не согрешили, то не умерли бы; а эти согрешат, если не умрут. Итак, те умерли потому, что согрешили: эти не грешат потому, что умирают. Вследствие вины первых это обратилось в

наказание; а вследствие того, что это было наказанием для них, оно не обращается в вину, это не потому, что смерть, бывшая прежде злом, сделалась каким-либо добром, а потому, что Бог даровал вере такую благодать, что смерть, которая, как известно, противоположна жизни, сделалась средством для достижения жизни.

Глава V

Когда апостол хотел показать, сколько вреда может принести грех при отсутствии божественной благодати, то не усомнился даже закон, которым воспрещается грех назвать силой греха. «Жало смерти, — говорит он, — грех; а сила греха — закон» (I Кор. XV, 56). И это совершенно справедливо. Ибо через запрещение усиливается стремление к недозволенному действию, когда не настолько любят правду, чтобы любовью к ней побеждалось желание грешить. А чтобы истинная правда была любима и чтобы привлекала к себе, для этого нужно содействие божественной благодати. Но чтобы закон, названный силой греха, не был признан вследствие этого злом, то в другом месте, рассматривая того же рода вопрос, он говорит: «Закон свят, и заповедь свята и праведна и добра. Итак, неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак: но грех, оказывающийся грехом потому, что посредством доброго причиняет мне смерть, так что грех становится крайне грешен посредством заповеди» (Рим. VII, 12, 13). «Крайне» сказал он потому, что присоединяется еще и упорство, когда при усилении стремления ко греху презирается и сам закон.

Почему мы решили остановиться на этом? Потому, что как закон не есть зло, хотя он усиливает вожделение грешащих, так и смерть не есть добро, хотя она увеличивает славу претерпевающих ее; когда или тот нарушается вследствие бесчестья и делает упорствующими, или когда эта претерпевается за истину и делает мучениками. Поэтому, хотя закон и добр, потому что он есть воспрещение греха, а смерть зла, потому что есть воздаяние за грех; но как несправедливо злые используют не только злое, но и доброе, так праведные во благо используют не только доброе, но и злое. И выходит, что злые во зло используют и закон, хотя он — добро, а добрые ко благу умирают, хотя смерть есть зло.

Глава VI

Поэтому, что касается телесной смерти, т. е. разлучения души с телом, то она ни для кого не бывает доброй, когда ей подвергаются так называемые умирающие. Ибо и сама эта сила, которой разрывается то и другое, что было связано и сплочено в живом человеке, пока она продолжает свое действие и пока не отнимется всякое чувство, возникающее из самого соединения души и тела, производит тяжкое и противоестественное ощущение. Иногда один удар, нанесенный телу, или убийство предотвращают эту муку и не дают испытывать ее, предупреждая своей скоростью. Однако, чем бы ни было в умирающих то, что не без тяжелого чувства лишает чувствительности, оно, если переносится с благочестием и верой, увеличивает заслугу терпения, хотя и не уничтожает сути наказания. Итак, хотя смерть бывает наказанием для рождающегося в беспрерывно продолжающемся потомстве первого человека, однако, если она претерпевается за благочестие и правду, служит к славе возрождающегося; и хотя смерть есть воздаяние за грех, но благодаря ей иногда достигается то, что за ней не следует никакого воздаяния за грех.

Глава VII

Для тех, которые умирают за исповедание Христа не приняв еще купели возрождения, она имеет такую же силу отпущения грехов, как и омовение святым источником крещения. Ибо сказавший: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Иоан. III, 5), исключает их другим Своим изречением, в котором с такой же всеобщностью говорит: «Всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным» (Мф. X, 32). И в другом месте: «Кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф. XVI, 25). Поэтому написано: «Дорога в очах Господних смерть святых Его!» (Пс. CXУ, 6). Ибо что честнее смерти, через которую отпускаются все грехи и умножаются заслуги? Ведь заслуга тех, которые крестились, не имея возможности избежать смерти, и переселились из этой жизни, загладив все грехи, не так велики, как тех, которые, имея возможность умереть, умерли потому, что предпочли лучше окончить жизнь, исповедуя Христа, чем отрекшись от Него принять крещение. Поступи они так, в этой купели им было бы отпущено и то, что они из страха смерти отреклись от Христа; омывается же в этой купели безмерное преступление тех, которые убили Христа! Но без обилия благодати того Духа, который «дышет, где хочет» (Иоан. Ш, 8), могли ли они когда-либо

настолько возлюбить Христа, чтобы при такой опасности для жизни и при такой надежде на прощение не отречься от Него?

Итак, честная смерть святых, которым с такой благодатью была предпослана и испрошена смерть Христова, что для приобретения Его они, не колеблясь умерли сами, показала, что в их пользу обращено то, что прежде было предназначено для наказания греха, что- бы отсюда возрастал обильнейший плод правды. Но все же смерть не должна считаться добром, потому что не своей силой, а вследствие божественной помощи она превратилась в такую большую пользу, так что предназначенная прежде служить угрозой против совершения греха, теперь предлагается к принятию, чтобы грех не совершался, а уже совершенный — заглаживался, и великой победе воздавалась должная пальма правды.

Глава VIII

Ведь если вникнуть внимательней, то смерть составляет предмет опасения даже тогда, когда кто-либо с верой и самым похвальным образом умирает за истину. Ради того и подвергаются некоторой ее части, чтобы не подвергнуться всей, чтобы к этой не присоединилась сверх того и вторая, которая никогда не будет иметь конца Ради того и подвергаются разлучению души с телом, чтобы душа не разлучилась с телом в состоянии отлучения от Бога и чтобы, таким образом, за первой смертью человека не последовала вторая, вечная. Поэтому-то смерть, как я сказал выше, ни для кого из умирающих не бывает доброй, но претерпевается похвальным образом ради сохранения или приобретения добра. Когда же пребывают в ней те, которые называются уже умершими, она вполне уместно называется злой для злых и доброй для добрых. Ибо души благочестивых, отделившиеся от тела, находятся в покое, а души нечестивых терпят наказания, пока снова не оживут тела первых для вечной жизни, а тела вторых — для вечной смерти, называемой второй.

Глава IX

Но тот момент, в который души, отделившиеся от тел, бывают в счастливом или несчастном положении, следует ли относить ко времени после смерти, или ко времени самой смерти? Если после, то это уже не смерть, которая окончилась и миновала, а жизнь души после смерти, хорошая или худая. Смерть же тогда была для них злой, когда была, т. е.

когда претерпевали ее, когда умирали; потому что они испытывали тогда тяжкое и мучительное чувство, зло, которое добрые употребляют во благо. А когда смерть уже совершилась, — каким образом она может быть доброй или злой, когда ее уже нет? Затем, если вникнуть поглубже, окажется, что и то не есть смерть, чем, как мы сказали, вызывается в умирающих тяжкое и мучительное чувство. Ибо пока они чувствуют, до тех пор еще живут; а если еще живут, то скорее должны считаться находящимися перед смертью, чем в самой смерти, ибо когда она настает, то уничтожает всякое телесное чувство, которое вследствие ее приближения бывает тяжким. А потому трудно объяснить, каким образом мы называем умирающими тех, которые еще не умерли, но вследствие грозящей им смерти уже подвергаются последним смертельным мукам; хотя, с другой стороны, они справедливо называются умирающими, потому что после наступления смерти они уже будут не умирающими, а умершими.

Итак, умирающим может быть только живущий, ибо кто не лишился души, тот еще живет, хотя бы его жизни и грозила такая опасность, подвергающихся которой мы называем находящимися при последнем издыхании. Таким образом, один и тот же бывает вместе умирающим и живущим; приближающимся к смерти и удаляющимся от жизни; тем не менее, находящимся еще в жизни, потому что душа пребывает в теле, а не в смерти, так как она еще не оставила тела. Но так как и после оставления тела она будет находиться не в смерти, а после смерти, то кто может сказать, когда человек бывает не до или после, а в самой смерти? Ибо не будет умирающих, если не будет одновременно умирающих и живущих. Если же того, в чьем теле совершается процесс, следствием которого бывает смерть, правильнее называть умирающим, и если никто не может быть одновременно умирающим и живущим, то я не знаю, когда в таком случае человек бывает живущим!

Глава X

Ибо с того момента, как кто-либо начинает быть в этом теле, подлежащем смерти, для него всегда речь идет о приближении смерти Изменяемость его во все времена этой жизни (если, впрочем, следует называть ее жизнью) ведет его именно к смерти Ибо нет никого, кто не был бы ближе к ней через год, нежели годом раньше, и завтра, нежели сегодня, и немного спустя, нежели теперь, и теперь, нежели немного

ранее. Проживаемое время отнимается от времени жизни, и с каждым днем его остается все меньше и меньше, так что время этой жизни есть вообще не что иное, как путь к смерти, на котором никому не разрешается остановиться на некоторое время или идти несколько медленнее, — но все вынуждены по необходимости одинаково продвигаться и равномерно приближаться (к смерти). Ибо не быстрее проводил время тот, кто имел кратковременную жизнь, нежели тот, кто прожил долго; но одинаковым образом и одинаковые количества времени отнимались у обоих: просто один был ближе, а другой — дальше от того, к чему оба они шли с одинаковой скоростью. А одно дело пройти больший путь, и совсем другое — идти медленнее. Кто проживает до смерти большее количество времени, тот не медленнее идет, а проходит большее количество пути. Затем, если с того момента каждый начинает умирать, т. е. быть в смерти, с которого в нем начинает действовать сама смерть, т. е. уменьшение жизни, — потому что по окончании ее путем уменьшения он будет уже после смерти, а не в смерти, — то он находится в смерти, без сомнения, с самого начала своего существования в этом теле. Ибо именно это, а не что-либо иное происходит каждый день, час, минуту, пока совсем не наступит смерть, которая переживалась, и не начнется уже время после смерти, которое при уменьшении жизни было временем смерти.

Итак, никогда человек не находится в жизни с того момента, как он имеет тело, скорее умирающее, нежели живущее, если не может находиться одновременно и в жизни, и в смерти. Действительно, разве не находится он скорее одновременно в жизни и в смерти, — в жизни, которой он живет, пока не отнимется она вся, — в смерти, которой он уже умирает, когда уменьшается жизнь? Ибо если он не находится в жизни, то что будет уменьшаться, пока не совершится полная утрата? А если он не находится в смерти, то в чем состоит само уменьшение жизни? Ибо когда жизнь совсем утрачена телом, то это называется состоянием после смерти, потому что смерть была тогда, когда уменьшалась жизнь. Если же при утрате ее человек бывает не в смерти, но после смерти, то когда он будет в смерти, если не тогда, когда происходит это уменьшение жизни?

Глава XI

Если же было бы нелепостью сказать, что человек уже находится в смерти, прежде нежели он достиг смерти (ибо к чему бы он приближался, переживая время своей жизни, если уже находился бы в ней?); или если бы было слишком странным называть его одновременно живущим и умирающим, когда он не может, например, быть одновременно бодрствующим и спящим; то возникает вопрос: когда же он будет умирающим? Ибо прежде чем наступит смерть, он бывает не умирающим, а живущим; а когда смерть уже наступила, то бывает умершим, а не умирающим. Следовательно, одно бывает до смерти, а другое — уже после смерти. Когда же он бывает в смерти (ибо тогда он бывает умирающим), чтобы соответственно каждому из трех состояний, которые мы называем «до смерти», «в смерти» и «после смерти», были: живущий, умирающий и умерший. Весьма трудно определить, когда человек бывает умирающим, то есть в смерти, причем необходимо, чтобы при этом он не был бы ни живущим, то есть до смерти, ни умершим, то есть после смерти, но был бы именно умирающим, то есть находящимся в смерти. Ибо пока душа находится в теле, в особенности если есть в нем еще и чувство, то человек, состоящий из души и тела, несомненно еще живет, и потому его следует называть находящимся до смерти, а не в смерти. Когда же душа отделится и уничтожит всякую чувствительность в теле, то он уже признается находящимся после смерти и умершим. Итак, момент, в который он является умирающим или в смерти, теряется между тем и другим; потому что если он еще живет, то находится до смерти, а если перестает жить, то находится уже после смерти. Следовательно, он никогда не представляется умирающим, то есть находящимся в смерти.

Точно так же и в течение времен мы ищем настоящее и не находим его; потому что безо всякого промежутка совершается переход от будущего к прошедшему. Но не следует ли опасаться, что таким путем мы придем к отрицанию самой телесной смерти? Ибо если она есть, то когда она бывает, — она, которая ни в ком и в которой никто не может быть? Ведь если человек живет, то ее еще нет, потому что это происходит до смерти, а не в смерти; если же он перестал жить, то ее уже нет, потому что это бывает уже после смерти, а не в смерти. Но, с другой стороны, если никакой смерти не бывает ни прежде, ни после, то что же есть, что называется «до» смерти или «после» смерти? Ведь и это пустые слова, если нет никакой смерти. О, если бы мы могли проводить в раю добродетельную жизнь, чтобы на самом деле не было никакой смерти! А

теперь она не только есть, но и так мучительна, что никакими словами нельзя это выразить, никаким способом нельзя избежать ее!

Итак, будем держаться обычного способа выражения, потому что иначе и не должно быть. Будем говорить: «до смерти», прежде чем наступит смерть. А когда она случится, будем говорить: «После смерти того или другого было то-то или то-то». Будем говорить и о настоящем времени, как можем, подобно тому, как мы говорим: «Умирая, такой-то составил завещание; умирая, оставил этим и тем то-то и то-то»; хотя это мог сделать только живущий, и сделать, конечно, до смерти, а не в смерти. Будем говорить даже так, как говорит Священное писание, которое и умерших не поколебалось назвать находящимися не после смерти, а в смерти. Таково известное изречение: «В смерти нет памятования о Тебе» (Пс VI, 6). Ибо до воскресения они справедливо называются находящимися в смерти, подобно тому, как каждый называется находящимся во сне, прежде чем он пробудится. Но хотя находящихся во сне мы называем спящими, однако же не можем подобным образом называть умирающими уже умерших. Ибо те не умирают только теперь, которые, — насколько это касается телесной смерти, о которой мы в настоящем случае говорим, — уже отделились от тел. Но об этом-то я и сказал, что нельзя объяснить, каким образом умирающие называются еще живущими, или умершие после смерти называются еще находящимися в смерти. Ибо каким образом они будут после смерти, если они еще в смерти? Это — тем более, что мы не называем их умирающими подобно тому, как находящихся во сне называем спящими, находящихся в изнеможении — изнемогающими, находящихся в скорби — скорбящими, находящихся в жизни — живущими. Называют умерших, прежде чем они воскреснут, находящимися в смерти: но все же их нельзя назвать умирающими.

Поэтому я думаю, что весьма кстати и вполне уместно (хотя, быть может, не по человеческому старанию, а по божественной воле) произошло то, что этот глагол в латинском языке, т. е. топшг (умирает), сами грамматики не могут склонять* по тому образцу, по какому склоняются прочие подобного рода глаголы. Ибо от опшг (происходит) получается глагол прошедшего времени огшз езс, и другие подобные глаголы склоняются при помощи причастия прошедшего времени. А когда спрашиваем о прошедшем времени от топшг, то обыкновенно

отвечают: тогшш езс, с удвоением буквы и. Мы употребляем тогшш точно так же, как гашиз (сумасбродный), агс1шд5 (крутой), сопзгаошз (видный) и тому подобные слова, которые не являются глаголами прошедшего времени, а склоняются без времени, потому что это — имена. И в вышеупомянутом случае, как бы для склонения того, что не может склоняться, вместо причастия прошедшего времени употребляется имя. Таким образом, вполне сообразно произошло то, что как обозначаемого этим глаголом (т. е. смерти) нельзя избежать*, так и сам он не может склоняться в речи. Но при помощи благодати нашего Искупителя может стать так, что мы будем в состоянии отклонить по крайней мере вторую смерть. Ибо она более тяжела и составляет самое худшее из всех зол; потому что не состоит из отделения души и тела, а скорее обнимает то и другое для вечного наказания. Там уже не как здесь, — не будут люди до смерти и после смерти, но постоянно в смерти; и потому никогда люди не будут живущими или умершими, а будут без конца умирающими. И никогда не будет для человека чего-либо худшего в смерти, как когда сама смерть будет бессмертной.

Склонением называли также и изменения глаголов.

Глава XII

Итак, если спросят, какой смертью Бог угрожал первым людям, если они нарушат полученную от Него заповедь и не сохранят повиновение: смертью ли души, или тела, или всего человека, или же той, которая называется второй, то следует отвечать: «Всеми». Ибо первая состоит из двух, а вторая — общая для всех Как вся земля состоит из многих земель и вся Церковь — из многих церквей, так и общая смерть состоит из всех смертей. Ибо первая смерть состоит из двух из смерти души и из смерти тела, так что первая смерть всего человека бывает тогда, когда душа, оставленная Богом, терпит без тела временные наказания; вторая же бывает в том случае, когда душа, оставленная Богом, вместе с телом терпит вечные наказания. Поэтому, когда Бог сказал относительно запрещенной пищи тому человеку, которого Он поселил в раю: «В день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь» (Быт. II, 17), то эта угроза обнимала не только первую часть первой смерти, когда душа лишается Бога; и не вторую только часть ее, когда тело лишается души; и не первую только смерть во всем объеме, когда душа наказывается,

лишившись Бога и тела; но все смерти до самой последней, которая называется второй и после которой нет никакой другой.

Игра слов: йесМпаге — и склонять, и отклоняться, избегать.

Глава XIII

Ибо как только произошло нарушение заповеди, тотчас же они, лишившись божественной благодати, устыдились наготы своих тел (Быт. III, 7). Поэтому они листьями смоковницы, которые, может быть, первыми попались им при их смущении, покрыли срамные члены, которые хотя и прежде были такими же членами, но не были срамными. Они почувствовали новое движение в своей неповинующейся плоти, как бы прямое возмездие за свое неповиновение. Ибо, найдя превратное удовольствие в собственной свободе и отвергнув служение Богу, душа лишилась прежнего повиновения со стороны тела; и так как по собственной воле оставила высочайшего Господа, то не смогла удержать под своей волей низшего слугу и никоим образом не могла уже иметь плоть в подчинении себе, как всегда могла бы иметь ее, если бы сама осталась в подчинении Богу. Ибо тогда плоть начала противоборствовать духу (Тал. V, 17). С этой борьбой мы рождаемся, имея в себе начало смерти и нося в своих членах и в испорченной природе противоборство ее или победу, как следствие первого преступления.

Глава XIV

Бог, Творец природ, а не пороков, создал человека непорочным; но, добровольно испорченный и праведно осужденный, человек произвел испорченное и осужденное потомство. Ибо все мы были в нем одном, когда все были им одним, который впал в грех через женщину, созданную из него до греха. Мы еще не имели отдельного существования и особой формы, в которой каждый из нас мог бы жить отдельно; но уже была природа семени, от которой нам надлежало произойти; а так как она была испорчена вследствие греха, связана узами смерти и праведно осуждена, то от человека не мог родиться человек с другими свойствами. Таким образом, вследствие злоупотребления свободной волей произошла эта несчастная цепь, которая рядом взаимно соединенных между собой бедствий доводит род человеческий, вследствие испорченности его начала, как бы вследствие порчи корня, до пагубной второй смерти, не

имеющей конца, за исключением тех, которые освобождаются благодатью Божией.

Глава XV

Поелику не было сказано «смертями», но «смертию умрешь», то в этих словах мы можем понимать только одну ту смерть, которая бывает тогда, когда душа лишается своей жизни, которой для нее служит Бог. Ибо она не была оставлена, чтобы оставить; но оставила сама, чтобы быть оставленной, так как в отношении к ее злу предшествует ее воля, а в отношении к добру — воля ее Творца: или чтобы создать ту, которой вовсе не было, или чтобы воссоздать ту, которая погибла через падение. Но хотя бы мы эти слова, сказанные Богом: «В день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь» (Быт. II, 17), стали понимать в том смысле, что Бог возвестил в них об этой одной смерти, как бы сказав: «В тот день, в который вы оставите Меня через неповиновение, Я оставлю вас по правосудию», тем не менее, в этой смерти были возвещены и прочие ее виды, которые должны были за ней последовать. В том, что произошло неповинующееся движение в плоти неповинующейся души, вследствие чего они прикрыли свои срамные члены (Быт. III, 7), дала о себе знать одна смерть, в которой Бог оставил душу. На нее было сделано указание в словах Его, когда Он сказал человеку, скрывавшемуся из-за (охватившего его) неразумного страха: «Где ты?» (Быт. III, 9); ибо Он спрашивал не вследствие неведения, но обличая и увещая обратить внимание на то, где он стал находиться, когда в нем не стало Бога. Когда же сама душа оставила поврежденное вследствие лет и изнуренное старостью тело, то пришлось испытать и другую смерть, о которой Господь еще при определении наказания за грех сказал человеку: «Прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. III, 19); так что из этих двух смертей та первая, которая есть смерть всего человека, исполнилась, а за ней последует и вторая, если человек не освободится от нее через благодать. Ибо тело, которое от земли, не возвратилось бы в землю иначе, как вследствие смерти, которой оно подвергается, когда лишается своей жизни, то есть души. Поэтому, как известно христианам, держащимся истинно католической веры, даже сама телесная смерть наложена на нас не законом природы, по которому Бог никакой смерти не сотворил для человека, но в наказание за грех; потому что Бог, наказывая за грех, сказал человеку, в котором тогда были мы все: «Прах ты, и в прах возвратишься».

Глава XVI

Но философы, против клеветы которых мы защищаем град Божий, то есть Церковь Его, считают мудростью смеяться над тем, что мы говорим, а именно: что отделение души от тела должно почитаться одним из ее наказаний По их мнению, совершенное блаженство бывает для нее тогда, когда она, совершенно лишившись всякого тела, возвращается к Богу простой, единой и как бы нагой. Если бы я не мог найти в их же сочинениях ничего такого, чем опровергалось бы это мнение, то с моей стороны потребовалось бы немало труда, чтобы доказать, что бременем для души служит не просто тело, но тленное тело Потому-то в наших Писаниях и говорится, как я упоминал в предыдущей книге, что тленное тело отягощает душу (Прем. XI, 15). Присоединив слово «тленное», оно (Писание) ясно показало, что душа обременяется не всякого рода телом, но таким, каким оно сделалось в наказание за грех. Хотя, впрочем, если бы даже и не прибавило этого, то и тогда мы не должны были бы понимать что-либо Другое

Но так как Платон яснейшим образом утверждает, что боги, созданные верховным Богом, имеют бессмертные тела, и представляет самого Бога, которым они созданы, обещающим им в качестве великого благодеяния, что они вечно будут пребывать со своими телами и не отрешатся от них никакой смертью, то зачем же они, желая уничтожить христианскую веру, притворяются, что не знают того, что знают, или даже, противореча самим себе, предпочитают говорить против себя же самих, лишь бы не перестать говорить против нас? Ведь Платону принадлежат слова, переведенные на латинский язык Цицероном, в которых он представляет верховного Бога обращающимся к сотворенным им богам и говорящим так «Вы, произошедшие от посева богов, обратите внимание на то, что рождено и сотворено Мною. Оно пребудет неразрушимым, ибо такова Моя воля. Разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако доброму несвойственно желание разрушать то, что соединено разумно. Хотя вы, как получившие начало, не можете быть бессмертными и неразрушимыми, однако же никоим образом не разрушитесь и никакие судьбы не погубят вас посредством смерти и не будут сильнее Моего решения, которое составляет более крепкую связь для вашего вечного существования, чем те связи, которыми вы были соединены при рождении»*. Таким образом,

Платон представляет богов хотя и смертными вследствие соединения души и тела, но бессмертными по воле и решению сотворившего их Бога. Итак, если для души служит наказанием быть соединенной с каким-либо телом, то почему Бог, обращаясь к опасающимся умереть, то есть отделиться от тела, успокаивает их, обещая им бессмертие не в силу их природы, которая сложна, а не проста, но по Своей непреодолимой воле, по которой Он может сделать то, чтобы рожденное не умирало и соединенное не разрушалось, но пребывало нетленным?

Справедливо ли это мнение Платона применительно к звездам — это другой вопрос. Ибо из этого еще не следует, что нужно согласиться с ним в том, что те шаровидные или кругообразные тела, сияющие ночью над землей, живут, имея свои собственные некоторого рода души, и притом — души разумные и блаженные; что он настойчиво утверждает и относительно всего мира, составляющего как бы одно громадное животное, в котором заключаются все прочие животные. Это, как я сказал, другой вопрос, который мы не намерены теперь рассматривать. Я признал нужным только привести указанные слова против тех, которые тщеславятся тем, что они платоники или называются платониками, и, гордясь этим именем, стыдятся быть христианами, чтобы, приняв общее с народом название, не унизить общества паллиатов*, тем более напыщенного, чем оно малочисленнее, — против тех, которые, выискивая в христианском учении что-либо для порицания, восстают против вечности тел, указывая на якобы противоречие в том, что мы стремимся к блаженству души и в то же время желаем, чтобы она всегда оставалась в теле, как бы связанная тяжкими узами; между тем, их же глава и учитель Платон говорит, что верховный Бог дал сотворенным им богам как некий дар то, что они никогда не умрут, т. е. никогда не отделятся от тел, с которыми Он их соединил.

Глава XVII

Они утверждают также, что земные тела не могут быть вечными, между тем как всю землю вообще представляют членом своего бога, хотя не верховного, но все же великого, то есть всего этого мира, — членом срединным и вечным. Но если верховный Бог создал им другого, как они полагают, бога, то есть этот мир, который должен предпочитаться другим богам, более низким, и которого они признают одушевленным, то есть имеющим разумную и обладающую умом душу, заключенную в такую

большую массу тела; и если в виде членов этого тела, расположенных и распределенных по надлежащим местам. Он сотворил четыре стихии, соединение которых они признают неразрушимым и вечным, чтобы когда-либо не умер столь великий их бог, то почему земля, составляющая как бы центральный член в теле большого животного, вечна, а тела других земных животных не могут быть вечными, если бы Бог пожелал этого подобно вышеупомянутому? Но земля, говорят они, должна быть возвращена земле, из которой взяты земные тела животных; поэтому им необходимо умереть и таким образом возвратиться в неизменную и вечную землю, из которой они взяты.

Т. е. философов, называвшихся так от паллия — плаща, который они носили.

Но если бы кто-нибудь подобным же образом стал утверждать это и относительно огня и сказал, что должны быть возвращены мировому огню и те тела, которые взяты из него для сотворения небесных существ, то бессмертие, которое таким богам обещал Платон как бы устами верховного Бога, не окажется ли противоречащим этому рассуждению? Или там не бывает этого потому, что этого не хочет Бог, волю которого, как говорит Платон, не может преодолеть никакая сила? Но в таком случае что может препятствовать Богу сделать то же самое и относительно земных тел, коль скоро Платон признает, что Бог может сделать, чтобы и родившееся не умирало, и соединенное не разрушалось, и взятое из элементов не возвращалось им, и души, находящиеся в телах, никогда не оставляли их, но вместе с ними пользовались бессмертием и вечным блаженством? Да и почему бы Он не мог дать бессмертие хотя бы и земным тварям? Разве Бог не настолько могущественен, насколько веруют христиане, а настолько, насколько признают это платоники? Неужели платоники могли познать совет Божий и Его могущество, а пророки не могли? Скорее наоборот, пророков Божиих Дух Его научил, насколько благоволил, возвещению воли Его, а философов обольщало в познании ее человеческое предположение.

Но все же они не должны были, не только по невежеству, но главное — по упорству обольщаться настолько, чтобы явно противоречить себе-, с большими натяжками стараться доказать, что душа, чтобы быть блаженной, должна избегать не только земного, но и всякого тела; и в то

же время утверждать, что боги имеют души вполне блаженные и, однако, соединенные с вечными телами, что души богов небесных соединены с телами огненными, а душа самого Юпитера, которого они считают этим миром, заключена во всех вообще телесных стихиях, посредством которых вся эта масса возвышается от земли до неба. Ибо Платон полагает, что эта душа от внутренней середины земли, которую геометры называют центром, разливается и распространяется через музыкальные числа по всем частям ее до самых высших и крайних частей неба: так что этот мир представляет собой животное величайшее, блаженнейшее и вечное, душа которого и удерживает совершенное счастье мудрости, и не оставляет собственного тела; а тело и вечно живет ею, и не в состоянии ее притуплять и ослаблять, хотя оно и не просто, а сложено из стольких и столь великих тел. Допуская это в своих предположениях, почему они не хотят верить, что в силу божественной воли и могущества могут быть бессмертными земные тела, в которых души, не отделенные от них никакою смертью, не отягощаемые их бременем жили бы вечно и блаженно; когда возможность этого они признают для своих богов в огненных телах, а для самого царя их, Юпитера, во всех телесных элементах? Ведь если душа, чтобы быть блаженной, должна избегать всякого тела, то пусть бегут и их боги со звездных шаров; пусть бежит и Юпитер с неба и земли; а если бежать не могут, пусть считаются несчастными; но ни с тем, ни с другим они не соглашаются. Они не решаются приписать своим богам отделение от тела, чтобы не показалось, что поклоняются смертным; но не смеют отрицать в них и блаженства, чтобы не признать их несчастными. Итак, для достижения блаженства должно избегать тел не всяких, а только тленных; не каких создала благость Божия первым людям, а таких, до каких довело наказание за грех.

Глава XVIII

Но необходимо, говорят, чтобы естественная тяжесть или удерживала земные тела на земле, или влекла к земле, и потому-де, они не могут быть на небе. Хотя первые люди находились на земле, обильной деревьями и плодами, получившей название рая, но так как и на это следует дать ответ, отчасти в связи с телом Христовым, с которым Он вознесся на небо, отчасти в связи с телами святых, какие будут по воскресении, то рассмотрим несколько внимательней сами земные тяжести. Если человеческое искусство производит то, что сосуды из

металлов, которые (металлы), будучи опущены в воду, тотчас же погружаются вниз, когда бывают устроены известным образом, могут даже плавать, то во сколько вероятнее и действительнее некоторый таинственный способ действия Бога, — по воле Которого, как говорит Платон, не погибает то, что получило начало, и не может разрушаться соединенное (хотя гораздо более достойно удивления соединение бестелесного с телесным, нежели соединение чего-либо телесного с телесным), — Который может дать земным массам способность не увлекаться никакой тяжестью вниз, а самим душам, при полном блаженстве, помещать эти, хотя и земные, однако уже нетленные тела там, где захотят, и переносить туда, куда пожелают, со всевозможной легкостью и подвижностью? Если ангелы делают это и уносят всяких земных животных откуда угодно и помещают их где угодно, то неужели следует думать, что для них это невозможно без труда или что они чувствуют тяжесть?

Итак, почему мы не можем думать, что совершенные и блаженные по божественному дарованию духи могут переносить свои тела куда захотят и помещать их там, где пожелают? Ибо, хотя при ношении земных тел мы обычно испытываем тем большую тяжесть, чем больше их количество, так что большее по весу более обременяет, нежели меньшее, однако душа с большей легкостью носит члены своего тела тогда, когда они бывают здоровыми и крепкими, чем тогда, когда они слабы и тощи. И хотя для других, которым случается нести здорового и сильного, он бывает более тяжелым, чем тощий и болезненный, однако сам он легче движет и перемещает свое тело тогда, когда оно имеет больше объема при хорошем здоровье, нежели тогда, когда он имеет очень мало сил вследствие болезни или голода. Такое имеет значение в отношении даже к земным телам, хотя еще тленным и смертным, не вес количества, а условия организации. А кто может выразить словами, какое различие между настоящим так называемым здоровьем и будущим бессмертием?

Итак, пусть философы не опровергают нашей веры, ссылаясь на тяжесть тел. Я не предложу им вопроса о том, почему они не верят, что земное тело может быть на небе, когда вся земля висит в пустоте. Ибо возможно, что их аргументация покажется более вероятной в отношении к самой центральной части мира, так как в ней сосредоточено все самое тяжелое. Но я обращу их внимание на то, что если низшие боги,

которыми, по мнению Платона, создан между прочими земными животными и человек, могли, как говорит Платон, отнять у огня свойство жечь и оставить свойство светить, которое делает его доступным для глаз, то неужели мы не решимся допустить, что верховный Бог может уничтожить тление в теле человека, которому Он дает бессмертие, но оставить природу, удержать гармоническое соединение фигуры и членов и устранить замедляющую тяжесть, — Бог, воле и могуществу Которого, чтобы объяснить бессмертие, он придает такую силу, что получившее начало и при таком различии, таком несходстве, которое существует между телесным и бестелесным, взаимно соединенное, не может быть ничем разделено? Но о вере в воскресение мертвых и о бессмертных телах их мы подробнее скажем, если Богу будет угодно, в конце этого сочинения.

Глава XIX

Теперь же поговорим, как предположили, о телах первых людей. Эта смерть, которая представляется доброй для добрых и которая известна не только немногим разумеющим или верующим, но и вообще всем, вследствие которой происходит отделение души от тела и через которую тело живого существа, очевидно жившее, очевидно умирает, — эта смерть не могла бы случиться с ними, если бы они не заслужили ее через грех. Ибо хотя нельзя сомневаться, что души умерших праведников и благочестивых живут в покое, тем не менее, для них до такой степени было бы лучше жить вместе со своими телами, при полном их здоровье, что даже те, которые признают во всех отношениях самым блаженным бестелесное бытие, опровергают это свое мнение, противореча самим себе. Никто из них не решится людей мудрых, которые или должны умереть, или уже умерших, т. е. или отрешились от тел, или должны отрешиться, поставить выше бессмертных богов, которым у Платона верховный Бог обещает, как великий дар, неразрушимую жизнь, т. е вечное общение со своими телами. Тот же Платон полагает, что с людьми, если только они проводили эту жизнь благочестиво и справедливо, поступается прекрасно, что они, после отделения от своих тел, принимаются в лоно богов, никогда не оставляющих своих тел.Лишенные памяти видят небесный свод сызнова И снова желать начинают в тела возвратиться'.

Есть указания, что Вергилий заимствовал это из учения Платона. Действительно, он полагал, что души умерших, с одной стороны, не могут всегда пребывать в своих телах, но отделяются от них вследствие неизбежной смерти, а с другой — не могут быть вечно и без тел, но, как думал он, беспрерывно и попеременно то делаются живыми из умерших, то — умершими из живых; так что мудрые, по-видимому, отличаются от прочих людей тем, что после смерти переселяются на звезды, чтобы каждый в течение некоторого времени покоился на соответствующей ему звезде, и затем, позабыв о прежних бедствиях и побуждаемый желанием иметь тело, снова возвратился к человеческим трудам и несчастьям; а те, которые прежде вели неразумную жизнь, возвращаются, соответственно их заслугам, в близкие их природе тела людей или животных. Таким образом, в это весьма тяжелое положение он ставит и души добрые и мудрые, потому что и им не даны такие тела, с которыми они могли бы жить вечно и бессмертно; так что они не могут ни оставаться в телах, ни без них пребывать в вечной чистоте.

В предшествующих книгах мы уже говорили, что Порфирий, писавший во времена христианства, устыдился этого учения Платона и не только устранил от человеческих душ тела животных, но даже полагал, что души мудрых так освобождаются от телесных уз, что, избегая всякого тела, будут вечно пребывать блаженными у Отца. Таким образом, чтобы не показалось, будто он побежден Христом, обещающим вечную жизнь святым, он и сам признал, что очищенные души без всякого возвращения к прежним бедствиям будут пребывать в вечном блаженстве; а чтобы стать в противоречие с Христом, он, отрицая воскресение нетленных тел, утверждал, что они будут жить вечно не только без земных, но и совершенно безо всяких тел. И однако же в силу этого какого бы то ни было мнения, он не предостерегает их ни одним словом относительно того, чтобы они не совершали религиозного культа богам, облеченным в тела. Почему это, если не потому, что он не признавал их, хотя и не соединенных с телами, лучшими по сравнению с этими богами? Поэтому, если они не решатся, — а я полагаю, что они действительно не решатся, — предпочесть человеческие души богам вполне блаженным и, однако же, пребывающим в вечных телах, то почему им кажется нелепым то, что проповедует христианская вера, а именно: что и первые люди были сотворены так, что если бы не согрешили, то никакою смертью не были бы отделены от своих тел, но одаренные за соблюдение повиновения

бессмертием, вечно жили бы вместе с ними; что и святые после воскресени будут иметь те же самые тела, в которых они здесь пребывали, что ни их плоть не будет испытывать какого-либо тления или затруднения, ни их блаженство не будет подвергаться какой-либо скорби или бесчестью.

Глава XX

В настоящее время для душ умерших святых смерть, которой они отделяются от своих тел, потому не тяжка, что плоть их успокаивается в надежде, какому бы она, не имея уже чувства, поношению ни подвергалась. Они желают тел, но не вследствие забвения, как полагал Платон; помня то, что обещано им Тем, Кто никого не обманывает, Кто дал им уверенность даже в целости их волос (Лук XXI, 18), они скорее с преданностью и терпением ожидают воскресения тех самых тел, в которых они претерпели много несчастий, но в которых не будут более испытывать ничего подобного. Если они не питали ненависти к плоти своей (Еф. V, 29) тогда, когда по требованию духа обуздывали ее, не покорившуюся по своей немощи разуму, то насколько больше любят ее теперь, когда она духовна? Ибо как дух, служащий плоти, прилично называется плотским, так и плоть, служащая духу, справедливо называется духовной, — не потому, чтобы она превратилась в дух, как полагают некоторые на основании написанного: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (I Кор. XV, 44), но потому, что она с величайшей и необычайной легкостью отдает себя в подчинение духу по безмятежному желанию неразрушимого бессмертия, будучи освобожденной от всякого скорбного чувства, всякой тленности и косности. Ибо она не будет не только такой, какой бывает теперь даже при самом лучшем состоянии здоровья, но даже и такой, какой была в первых людях до грехопадения.

Хотя они и не умерли бы, если бы не согрешили, тем не менее, как люди, они пользовались пищей, потому что имели пока не духовные, а одушевленные земные тела. Тела эти не одряхлели бы от старости и не приблизились бы по необходимости к смерти (это состояние поддерживала в них чудная благодать Божия в виде дерева жизни, стоявшего посреди рая вместе с запрещенным деревом); однако же они принимали и другую пишу, кроме одного дерева, которое было запрещено, — запрещено не потому, что оно само по себе было злом, а

ради внушения им чистого и искреннего повиновения, которое составляет великую добродетель в разумной твари, находящейся под властью Творца и Господа. Ибо если касаются запрещенного там, где нет никакого зла, то грех совершается вследствие одного только непослушания. Итак, они имели и другую пищу, которую принимали для того, чтобы душевные тела их не чувствовали чего-либо тягостного из-за голода и жажды; от дерева же жизни вкушали для того, чтобы не проникла к ним откуда-либо смерть или чтобы не погибли они, подавленные через определенное время старостью. Прочее служило им пищей, а это — таинством; так что дерево жизни представляется имевшим в телесном раю то же значение, что и в духовном, то есть мысленном, раю имеет Премудрость Божия, о Которой написано: «Она — дерево жизни для тех, которые приобретают ее» (Притч. III, 18).

Глава XXI

В связи с этим некоторые весь тот рай, в котором, по несомненному свидетельству св. Писания, обитали первые люди, прародители рода человеческого, относят только к числу предметов мысленных и превращают упомянутые растения и плодоносные деревья в добродетели жизни и в нравы; так, как будто бы это не было видимым и телесным, но было сказано или написано для обозначения этим того, что постигается только умом. Но разве рай не мог быть телесным, даже если бы под ним можно было понимать и духовный? Разве у Авраама не было двух жен, Агари и Сарры, и двух сыновей от них, одного от рабы, а другого от свободной; хотя, как говорит апостол (Гал. ГУ, 24), они были прообразом двух заветов? Или Моисей, например, разве он не из камня исторг ударом воду (Исх. XVII, 6; Числ. XX, 11), потому что здесь в иносказательном смысле можно понимать Христа, по словам того же апостола: «Камень же был Христос» (I Кор. X, 4)? Итак, ничто не мешает понимать под раем жизнь блаженных; под четырьмя его реками — четыре добродетели: мудрость, мужество, умеренность и справедливость; под деревьями его — все полезные учения; под плодами деревьев — нравы благочестивых; под деревом жизни — самую мать всех благ, мудрость, а под деревом познания добра и зла — опыт нарушения заповеди. Ибо Бог назначил грешникам наказание во всех отношениях какое следует, потому что назначил его справедливо; только человек испытал его не ко благу своему.

Можно понимать это же самое и применительно к Церкви, принимая, пожалуй, за своего рода предварительные пророческие указания будущего. Так, под раем можем понимать саму Церковь, как о ней говорится в Песне Песней (ГУ, 13); под четырьмя райскими реками — четыре Евангелия; под плодоносными деревьями — святых; под их плодами — дела их; под деревом жизни — Святого святых, то есть Христа; под древом познания добра и зла — личный произвол воли. Ибо, если человек пренебрег божественной волей, то и самим собою располагать может не иначе, как только гибельным образом; и таким путем узнает разницу между тем, предан ли он общему для всех благу, или находит удовольствие в своем собственном. Ибо самолюбивый предоставляется себе самому, чтобы, исполнившись вследствие этого страха и скорби, он пел в псалме (если, впрочем, сознает свои несчастья): «Унывает во мне душа моя» (Пс. ХЦ, 7); а когда исправится, говорил: «К Тебе прибегаю, ибо Бог — заступник мой» (Пс. 1МП, 10). Пусть относительно духовного понимания рая говорят это или что- либо другое, более применимое, что могут сказать, этого никто не запрещает; лишь бы только сохранилась при этом вера в историческую подлинность самого достоверного повествования о том, что было.

Глава XXII

Итак, тела праведных, которые они получат при воскресении, не будут нуждаться ни в каком дереве и потому не наживут никакой болезни или старости и не умрут; не будут нуждаться и ни в какой другой телесной пище, устраняющей неприятное чувство голода и жажды, потому что несомненно и всецело облекутся в ненарушимый дар бессмертия, так что если захотят, то будут употреблять пищу вследствие возможности, а не вследствие необходимости. Это делали и ангелы, когда являлись видимым и осязаемым образом людям, — не потому, чтобы нуждались, а потому, что хотели и могли, чтобы стать ближе к людям исходя из чувства человеколюбия при исполнении своего служения. Ибо не следует думать, будто ангелы призрачно употребляли пишу, когда люди оказывали им гостеприимство (Быт. XVIII); хотя, не знающим того, что это были ангелы, казалось, что они ели вследствие такой же потребности, какую имеем и мы. Поэтому ангел в книге Товита говорит: «Вы видели, что я ел, но видели на свой взгляд» (Тов. XII, 19), то есть: «Вы полагали, что я принимал пищу вследствие необходимости, для подкрепления тела, подобно тому, как это делаете вы». Но если относительно ангелов и

можно предполагать что-либо другое, более вероятное, то, по крайней мере, относительно самого Спасителя христианская вера не сомневается в том, что Он и после воскресения, будучи уже хотя в духовной, но в истинной плоти, принимал вместе с учениками пищу и питье (Лук XXIV). Ибо у таких тел отнимается не возможность, а потребность в пище и питье. Поэтому они и духовными будут не потому, что перестанут быть телами, а потому, что будут существовать, оживотворенные духом.

Глава XXIII

Ибо как те тела, которые имеют душу живую, а не дух животворящий, называются телами душевными, и, однако, это не души, а тела; так и эти тела называются духовными, и, однако же, мы должны быть далеки от признания их духами. Эти тела будут иметь природу, свойственную плоти, но оживотворяемую духом, и не будут подвергаться никакой косности и телесному тлению. Человек тогда будет уже не земным, а небесным, — не потому, что тело, созданное из земли, не будет тем же самым, а потому, что оно, по небесному дару, будет уже таким, что будет способно жить и на небе; не вследствие утраты своей природы, но — изменения свойства. Первый человек — из земли, перстный, душа живущая, а не дух животворящий (I Кор. XV, 45, 47); последнее оставлялось ему на будущее, как воздаяние за повиновение. Поэтому тело его, которое нуждалось в пище и питье, чтобы не быть изнуренным голодом и жаждой, и не через совершенное и нетленное бессмертие, а через древо жизни не допускалось до необходимости смерти и пребывало в цветущей юности, было, без сомнения, не духовным, а душевным; хотя оно и не умерло бы, если бы через преступление не подпало божественному приговору. И если бы ему дозволена была пища и вне рая, но запрещено было дерево жизни, он был бы предан времени и должен был бы покончить старостью, но живя той же жизнью, которую он мог бы иметь в раю, если бы не согрешил, вечною, несмотря на то, что у него было душевное тело, пока не сделалось бы духовным в воздаяние за повиновение.

Поэтому, если в сказанных Богом словах: «В день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь» (Быт. II, 17), мы будем понимать вместе и эту Явную смерть, вследствие которой происходит отделение души от тела, и в таком случае не должно казаться странным, что они не были отделены от тела в тот же самый день, в который вкусили

запрещенной и смертоносной пищи. В тот день изменилась к худшему и повредилась их природа, и вследствие вполне справедливого удаления от дерева жизни стала и телесная смерть для них такой необходимостью, с какой необходимостью родились и мы. Поэтому апостол не говорит: «Плоть мертво по причине греха», но говорит: «Тело мертво для греха, но дух жив для праведности» (Рим. VIII, 10). Затем он прибавляет: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. VIII, И). Следовательно, тогда будет в духе животворящем то тело, которое теперь в душе живой.

Тем не менее, апостол называет его мертвым, потому что оно уже связано необходимостью смерти. Прежде же оно было хотя и не в духе животворящем, но в душе живой так, что по справедливости не могло быть названо мертвым, ибо могло подвергнуться необходимости смерти лишь через совершение греха. Когда же Бог словами к Адаму: «Где ты?» (Быт. III, 9) указал на смерть души, совершившуюся вследствие оставления Его, и словами: «Прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. III, 19) обозначил смерть тела, совершившуюся вследствие оставления его душой, то потому, вероятно, ничего не сказал о второй смерти, что пожелал, чтобы она была сокрытой ради строительства здания Нового завета, в котором о второй смерти возвещается с полной ясностью; так что первоначально становится известной та первая смерть, которая обща для всех, как произошедшая из того греха, который в одном сделался общим для всех; вторая же смерть вовсе не есть общая для всех по причине призванных по предвидению: «Ибо, кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братиями» (Рим. VIII, 29). Последних от второй смерти избавила через Ходатая Божия благодать. Итак, первый человек был создан, как говорит апостол, с душевным телом. Ибо, желая отличить теперешнее, душевное, от духовного, которое должно быть после воскресения, он говорит: «Сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (I Кор. XV, 42—44). Потом, чтобы доказать это, продолжает: «Есть тело душевное, есть тело и духовное». А чтобы показать, что такое тело душевное, он говорит «Так и написано-, «первый человек Адам стал душею живущею» I Кор. XV, 45; ср. Быт. II, 7). Так апостол хотел объяснить, что такое тело душевное.

Хотя о первом человеке, который был назван Адамом, Писание, когда ему божественным дуновением была сотворена душа, и не сказало: «Стал человек телом душевным», но сказало: «Стал душою живущею»; тем не менее, под написанным апостол хотел понимать душевное тело человека. А как нужно понимать духовное тело, он показывает, прибавляя: «А последний Адам есть дух животворящий» (I Кор. XV, 45). Без всякого сомнения, он указывает этим на Христа, Который уже воскрес из мертвых так, что после этого совершенно не может умереть. Продолжая далее, он говорит: «Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное». Здесь он гораздо яснее дает понять, что под телом душевным подразумевал то, о котором написано, что «первый человек Адам стал душою живущею»; под духовным же то, о котором говорит: «А последний Адам есть дух животворящий». Ибо по времени предшествует то тело душевное, какое имел первый человек (хотя оно и не умерло бы, если бы он не согрешил); какое имеем в настоящее время и мы, но с природой настолько измененной и поврежденной, насколько совершилось это в нем после того, как он согрешил (откуда и возникла для него необходимость смерти); какое первоначально соблаговолил принять ради нас и Христос, хотя не по необходимости, а по Своей властной воле: потом уже следует то тело духовное, какое уже предварило во Христе, как в Главе нашей, но явится потом в членах Его при последнем воскресении мертвых. Далее апостол указывает новое, наиболее очевидное различие между тем и другим человеком, говоря: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные; и как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (I Кор. XV, 47 — 49). В данных словах апостол излагает это так, как оно в настоящее время совершается в нас через таинство возрождения; подобно тому, как в другом месте говорит: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. III, 27); на самом же деле это совершится тогда, когда душевное в нас через рождение сделается духовным через воскресение. Ибо, чтобы употребить его же слова, «мы спасены в надежде» (Рим. УШ, 24). Облекаемся же мы в образ перстного человека вследствие расположения преступления и смерти, которую нам дало рождение; но облекаемся в образ небесного человека по благодати помилования и жизни вечной. Это дается нам возрождением и только через Ходатая Бога, человека Иисуса Христа (I Тим. II, 5). Его он подразумевает под небесным человеком, потому что Он сошел с неба, чтобы облечься в тело земной смертности и чтобы

облечь это тело в небесное бессмертие. Небесными он называет и других потому, что по благодати они бывают членами Его, чтобы Христос был с ними едино, как глава и тело. На это еще очевиднее он указывает в том же послании следующими словами: «Как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (I Кор. XV, 21,22), — оживут, конечно, уже в теле духовном, которое будет в духе животворящем.

Выражение «все» не означает, что все, умирающие в Адаме, будут членами Христа, потому что гораздо большее число их будет наказано второй смертью навеки; но потому сказано «все», что как телом душевным никто не умирает иначе, как только в Адаме, так и телом духовным никто не оживотворяется иначе, как только во Христе. Поэтому не следует думать, что мы по воскресении будем иметь такое тело, какое имел первый человек до грехопадения. И сказанное: «Каков перстный, таковы и перстные» не следует понимать применительно к тому, что сделалось после совершения греха. Ибо не следует думать, что он, прежде чем согрешил, имел духовное тело и что вследствие греха оно изменилось в душевное. Думать так — значит мало обращать внимания на слова этого великого учителя, который говорит: «Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: «Первый человек Адам стал душою живущею». Каким образом это совершилось после грехопадения, когда таково было первоначальное состояние человека, относительно которого блаженнейший апостол привел это свидетельство Закона с целью доказательства того, что тело было душевным?

Глава XXIV

Некоторые необдуманно понимали и слова: «Бог... вдунул в лице его дыхание (зртшт — дух) жизни, и стал человек душею живою» (Быт. II, 7) не в том смысле, что тогда впервые дана была душа человеку, а в том, что уже бывшая в нем душа оживотворена была Духом Святым. Их смущает то, что Господь Иисус после воскресения из мертвых дунул, говоря ученикам Своим: «Примите Духа Святого» (Иоан. XX, 22). Поэтому они полагают, что и здесь было нечто подобное тому, что было и тогда, и что евангелист вслед за тем мог бы сказать-. «И стали они душою живою». Но если бы даже и было так сказано, мы и тогда поняли бы это в том смысле, что Дух Божий некоторым образом служит жизнью

для душ и что без Него разумные души должны считаться мертвыми, хотя благодаря их присутствию и предстаа'шются живущими телами.

Но не так было при сотворении человека, о чем свидетельствуют сами слова книги, которые читаются так «И создал (Гопгшаг — образовал) Господь Бог человека из праха земного» (Быт. II, 7).

Некоторые, признавая необходимым более ясный перевод, выразили это так «И слепил (йпхН) Господь Бог человека из грязи земной». Так как выше было сказано: «Пар поднимался с земли и орошал все лице земли» (Быт. II, 6), то им казалось, что здесь следует понимать грязь, т. е. смешение влаги и земли. Ибо непосредственно после этих слов следует: «И создал Господь Бог человека из праха земного». Так читается это место в греческих кодексах, с которых Писание переведено на латинский язык. Но захочет ли кто читать «образовал», или «слепил», что по-гречески называется етйаоеу, — это к существу дела не относится; хотя более точно говорить «слепил». Считавшие же нужным избежать двусмысленности предпочли слово «образовал», потому что в латинском языке слово «слепил» употребляется большей частью в применении к тем, которые измышляют что-либо ложное. Итак, этот человек, образованный из праха земного, или из грязи (ибо это был влажный прах), или — чтобы сказать выразительнее, как сказало Писание — эта «персть» стала, по учению апостола, телом душевным, когда получила душу. «Первый человек Адам стал душею живущею» (I Кор. XV, 15), т. е. получивший известную форму прах стал душою живою.

Говорят, что он уже имел душу, потому что иначе он не был бы назван человеком, так как человек не есть одно тело или одна душа, но состоит из души и тела. То верно, что душа не составляет всего человека, а лучшую часть человека, и тело не составляет всего человека, а низшую часть человека; когда же то и другое бывает соединено вместе, называется человеком. Но дается это название и отдельным частям, когда мы говорим о каждой из них отдельно. Разве законы обыденной речи запрещают кому-либо говорить: «Человек этот умер и теперь успокоился или терпит наказание», хотя это можно сказать только об одной душе; или: «Человек этот погребен в том или ином месте», хотя это может пониматься только относительно тела? Не скажут ли, что Священное писание не имеет обыкновения говорить так? Но свидетельства его в этом

отношении на нашей стороне до такой степени, что, когда обе части еще соединены и человек живет, оно тем не менее каждую часть отдельно называет именем человека: душу называет человеком внутренним, а тело — человеком внешним (I Кор. IV, 16), так, как если бы было два человека; хотя то и другое вместе составляет человека одного. Но когда говорится, что человек создан по образу Божию и что он земля и должен возвратиться в землю, — нужно понимать, относительно чего это говорится. В первом случае говорится относительно разумшй души, которую Бог посредством вдыхания или, точнее сказать, вдувания дал человеку, то есть телу человека; во втором же — относительно тела в том виде, в каком Бог создал человека из праха, дал ему душу, чтобы было тело душевное, т. е. чтобы был человек душою живою.

Поэтому, когда Господь дунул, говоря: «Примите Духа Святого» (Иоан. XX, 22), этим действием Он, конечно, дал понять, что Дух Святой есть Дух не только Отца, но и Сына. Ибо тот же Дух, Который от Отца и от Сына, вместе с Ними есть Святая Троица. Не телесное дуновение, которое исходит из телесных же уст, было субстанцией и природой Духа Святого; дуновение это было знаком, по которому мы, как я сказал, должны понять, что Дух Святой равно присущ Отцу и Сыну, ибо не у каждого из Них особый Дух, но один на обоих. Дух этот в Св. писаниях называется по-гречески Шеиця, как и в этом месте назвал Его Господь, обозначая Его дуновением уст Своих и давая Его ученикам. Ни в каких местах Писаний я не встречал, чтобы Он назывался иначе. Здесь же, где читаем: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание (5ршшт) жизни, и стал человек душею живою» (Быт. П, 7), в греческом (переводе) не говорится , как обычно говорится о Духе Святом, но лтоп, — название, прилагаемое к твари, а не Творцу. Поэтому некоторые и по-латыни предпочли перевести это слово не как «дух» (зршгиз), а как «дыхание» (паШ5). Слово это встречается в греческом тексте и в том месте Исайи, где Бог говорит: «Всякое дыхание, Мною сотворенное» (Ис. ЬУП, 16), обозначая этим, несомненно, всякую душу.

Итак то, что по-гречески читается ююг\, наши иногда переводили словом «дыхание», иногда — словом «дух», а иногда и «вдохновение» или «дуновение» (1п5р1гаио ус! азрхгайо). Шетэца же всегда переводили словом «дух», — шла ли речь о духе человека, о котором говорит апостол: «Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого,

живущего в нем?» (I Кор. II, 11); или о духе скота, как написано в книге Соломона «Кто знает: дух сьшов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?» (Еккл. III, 21); или о том телесном духе, который называется ветром, ибо это название прилагается и к нему, когда говорится в псалме: «Огонь и град, снег и туман, бурный ветер*» (Пс. СХ1МП, 8); или даже о Духе-Творце, о Котором говорит Господь: «Примите Духа Святого», обозначая Его дуновением Своих уст. Равно и в том месте, где Он говорит: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мфо. XXVIII, 19), яснейшим образом свидетельствуя о Троице. Так же и там, где сказано: «Бог есть дух» (Иоан. IV, 24), и в других весьма многих местах Писаний. Во всех них мы находим у греков тпкциа, а не тсусгп, а у латинян зршшз, а не Яапдз. Поэтому, если бы в словах Писания: «Вдунул в лице его дыхание жизни», греческий текст имел бы не пчщ\, а ях^щсс, то и в этом случае отнюдь не следовало бы, что мы должны были бы непременно понимать здесь Дух Творца.

Но говорят, что не было бы к слову «дыхание» прибавлено «жизни», если бы тут не подразумевался Святой Дух. И сказав: «Стал человек душею», оно (Писание) не прибавило бы «живою», если бы не хотело обозначить жизнь души, которая дается ей свыше, по дару Духа Божия. Но все это — упрямая настойчивость и небрежное отношение к текстам Св. писания. Действительно, разве нужно далеко ходить за примерами, когда тут же, немного выше этого, сказано: «Да произведет земля душу живую» (Быт. I, 24)? Затем, через несколько страниц, когда повествуется о том, как погибло все живущее на земле при потопе, читаем: «Все, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих на суше, умерло» (Быт. VII, 22). Итак, если подобные выражения мы встречаем и по отношению к скотам; если, далее, в подобных местах греки ставят в текстах не тгуе-оца, а ююг\, то разве не ясно, что Писание называет душу живущей просто по принятому в нем обороту речи. Но, говорят, дуновение Божие исходит из уст Божиих; если это душа, то она одной природы с Премудростью, также исходящей из уст Всевышнего (Сир. XXIV, 3). Но ведь Премудрость не говорит, что она — дуновение уст Божиих, но только вышла из Его уст. Да и мы, если вдуматься, делаем дуновение не из своей природы, а из окружающего нас воздуха, который вдыхаем и выдыхаем. Впрочем, Он мог произвести его не только не из Своей природы, но и не из природы сотворенной, а попросту из ничего. Но чтобы эти люди, которые хотят

говорить о Писаниях, но не хотят обращать при этом внимания на способ выражения Писаний, знали, что не о том только говорится, как об исходящем из уст Божиих, что одной и той же природы, пусть они послушают, что написано в словах Божиих: «Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Апок Ш, 16).

У Августина: «Дух бурен».

Итак, нет никаких оснований, по которым мы стали бы противоречить ясным словам апостола, когда он, отличая от духовного тела тело душевное, т. е. от того, в котором мы будем, это, в котором теперь находимся, говорит: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: «первый человек Адам стал душею живущею»; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные; и как мы носили образ персгного, будем носить и образ небесного» (I Кор. XV, 44—49). Об этих апостольских словах мы уже сказали выше. Итак, душевное тело, с которым был сотворен Адам, было создано не так, чтобы оно совсем не могло умереть, но так, что не умерло бы, если бы человек не согрешил. Ибо только то, что через оживотворение Духом будет духовным, не будет в состоянии умереть. Так, душа сотворена бессмертной: и хотя она, умерши из-за греха, лишилась некоторого свойства жизни, благодаря которому могла бы жить мудро и блаженно, однако не перестает жить некоторой собственной, хотя и жалкой, своей жизнью. Подобным образом и падшие ангелы, хотя в некоторой мере умерли через грех, оставив Источник жизни, т. е. Бога, благодаря Которому могли бы жить мудро и блаженно, однако и не умерли настолько, чтобы перестать жить и чувствовать, ибо сотворены бессмертными. И даже после Суда, когда они подвергнутся второй смерти, жизни не потеряют и сохранят чувства, терпя вечные мучения. Люди же, получившие благодать Божию, сограждане святых ангелов, пребывающих в блаженной жизни, так облекутся в тела духовные, что не будут более ни грешить, ни умирать. Бессмертие их, подобное ангельскому, не в состоянии будет уничтожить грех; в телесной же природе, хотя она и будет сохранена, уже совершенно не останется никакого тления или косности.

Теперь на очереди вопрос, который необходимо с помощью Божией рассмотреть и разрешить: если похоть неповинующихся членов возникла в первых людях из-за греха неповиновения, когда их оставила благодать Божия; если это-то и заставило их открыть глаза на свою наготу, т. е. обратить на нее внимание и прикрыть срамные члены, то каким образом они рождали бы детей, если бы оставались без греха в том состоянии, в каком были сотворены? Но так как данную книгу пора заканчивать, да и упомянутый вопрос требует обстоятельного рассмотрения, то отложим его до следующей книги.

Книга XIV

Глава I

В предыдущих книгах мы уже сказали, что для того, чтобы род человеческий был объединен не только общностью природы, но и связан в известном смысле узами кровного родства, Богу было угодно произвести людей от одного человека. Сказали также, что этот род не умирал бы и в отдельных личностях, если бы этого не заслужили своим неповиновением два первых человека, из которых самый первый был создан из ничего, а другой — из первого. Они совершили такое великое преступление, что вследствие его изменилась в худшую сторону сама человеческая природа, переданная потомству уже повинной греху и неизбежной смерти. Царство же смерти до такой степени возобладало над людьми, что увлекло бы всех, как к заслуженному наказанию, во вторую смерть, которой нет конца, если бы незаслуженная благодать Божия не спасала от нее некоторых. Отсюда вышло так, что, хотя такое множество столь многочисленных народов, живущих на земле каждый по особым уставам и обычаям, и отличается друг от друга разнообразием языков, оружия, утвари, одежд, тем не менее существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы, следуя Писаниям своим, можем назвать двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире только по плоти, другой — из желающих жить также и по духу. Когда каждый из них добивается своего, каждый в соответствующем мире и живет.

Глава II

Но прежде всего нужно определить, что значит жить по плоти, и что — по духу. Кто или забывает способ выражения святого Писания, или мало обращает на него внимания, тот, услышав сказанное нами, может поначалу подумать, что по плоти живут прежде всего философы-эпикурейцы, потому что они решили, что высшее благо для человека состоит в телесном наслаждении; затем и другие философы, которые так или иначе высшее благо для человека искали в телесном; а далее — и все те люди, которые не в силу какой-либо теории или философии такого рода, а просто по склонности к сладострастию находят удовольствие единственно в наслаждениях, получаемых от телесных чувств. А стоики-

де, которые высшее благо для человека ищут в душе, живут по духу; ибо что есть душа человеческая, как не дух?

Но по смыслу, соединяемому с этими выражениями божественным Писанием, и те и другие живут по плоти. Ибо Писание не всегда называет плотью одно только тело земного и смертного одушевленного существа, как, например, когда говорит: «Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у человеков, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц» (I Кор. XV, 39); но употребляет это слово и во многих других значениях. При таком различном употреблении слова оно часто называет плотью и самого человека, т. е. природу человека, в переносном смысле от части к целому, каково, например, выражение: «Делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть» (Рим. III, 20). О ком, как не о человеке в целом говорит в этом случае Писание? Несколько далее оно высказывается яснее-. «Законом никто не оправдается пред Богом» (Гал. III, 11); и еще к Галатам: «Узнавши, что человек оправдывается не делами закона...» (Гал. II, 1б). Тот же смысл имеет и выражение: «И Слово стало плотию» (Иоан. 1,14),т. е. стало человеком. Понимая последнее выражение неправильно, некоторые думали, что у Христа не было человеческой души. Но как под целым разумеется часть, когда приводятся в Евангелии слова Марии Магдалины, которая говорит: «Унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его» (Иоан. XX, 13), хотя говорила она только о плоти Христовой, которую сочла унесенною из гроба; так и под частью, когда называется плоть, разумеется целое, т. е. весь человек, как в вышеприведенных словах.

Итак, если божественное Писание употребляет слово «плоть» в разных местах в различном смысле, и пересматривать эти места и сводить их заняло бы слишком много времени, то, чтобы доискаться, что значит жить по плоти, (что, несомненно, есть зло, хотя сама природа плоти и не есть зло), рассмотрим внимательно известное место из послания апостола Павла к Галатам, в котором он говорит: «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны), ереси, ненависть, убийства, бесчинство и тому подобное; предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют» (Гал. V, 19—21). Это место апостольского послания, рассмотренное в целом его виде, насколько это в данном случае

покажется достаточным, может разрешить вопрос о том, что значит жить по плоти. Между делами плоти, которые апостол, перечислив, осудил, мы находим не только такие, которые относятся к удовольствиям плоти, каковые суть: блуд, нечистота, прелюбодеяние, непотребство, бесчинство, но и такие, которые выказывают пороки души, чуждые плотского удовольствия. Кто не признает, что служение, совершаемое идолам, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, ереси скорее составляют пороки души, чем плоти?

Может случиться, что ради идолопоклонства или какого-либо еретического заблуждения будут воздерживаться от удовольствий плоти: тем не менее, по смыслу апостольских слов человек и тогда будет жить по плоти, хотя, на первый взгляд, воздерживается и подавляет в себе похоти плоти; и тем самым, что воздерживается от удовольствий плоти, доказывает, что совершает достойные осуждения дела плоти. Кто питает вражду не в душе? Или кто употребит такой оборот речи, что скажет своему действительному или воображаемому врагу: «Твоя плоть зла на меня, а не душа?» Наконец, скажу так: как никто, услышав слово «телесность», не усомнится отнести его к телу, так никто не сомневается, что ярость (аштозиа^ез) относится к душе (ас! аштшп). Итак, почему учитель языков в вере и истине относит все это и подобное этому к делам плоти, как не потому, что под плотью понимает самого человека, употребляя известный оборот речи, когда целое называется по имени части?

Глава III

Кто-нибудь, пожалуй, скажет, что причиной всякого рода пороков безнравственной жизни служит плоть, потому что душа живет так под влиянием плоти. Но говорящий так не обращает должного внимания на природу человека во всей ее совокупности. Правда, «тленное тело отягощает душу» (Прем. IX, 15). Поэтому и апостол, ведя речь о том же тленном теле, о котором незадолго перед тем сказал: «Внешний наш человек тлеет» (II Кор. IV, 16), говорит: «Знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный. Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; только бы нам и одетым не оказаться нагими. Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью»

(II Кор. V, 1—4). Итак, хотя мы и отягощаемся тленным телом, но так как знаем, что причиною отягощения служит не природа или сущность тела, а повреждение его, то желаем не совлечься тела, а облечься его бессмертием. Ибо оно и тогда будет, но, не будучи тленным, не будет и отягощать. И тем не менее те, которые думают, что всякое душевное зло происходит от тела, заблуждаются.

Вергилий в своих прекрасных стихах излагает, по-видимому, мнение Платона, когда говорит: Источник их жизни — огонь, и начало их племени небо; Но служат препятствием им преступные их же тела, И отупляют земные суставы и смертные члены.

Затем, как бы давая понять, что четыре известные душевные страсти: желание, страх, радость и скорбь, служащие началом всех грехов, происходят от тела, он прибавляет: Отсюда и страхи у них и желанья, страданья и радость; И звук не доходит до них, заключенных в их мрачной темнице*

Но наша вера учит иначе. Ибо повреждение тела, которое отягощает душу, было не причиною первого греха, а наказанием. Не плоть тленная сделала душу грешной, а грешница-душа сделала плоть тленной. Хотя от этого повреждения плоти и зависят некоторые порочные возбуждения и желания, однако не все пороки дурной жизни следует приписывать плоти: иначе мы должны будем представлять дьявола, который плоти не имеет, чистым от всех них. Хотя мы и не можем назвать дьявола блудодеем или пьяницей, или приписать ему другой такого же рода порок, относящийся к плотскому удовольствию (хоть втайне он советует и подстрекает и к таким грехам); тем не менее сам он — в высшей степени горд и завистлив. Порочность последнего свойства до такой степени овладела им, что за нее он обречен в темницах мрака на суд великого дня (Иуд. I, 6).

Эти пороки, господствующие в дьяволе, апостол приписал, однако же, плоти, которой дьявол, несомненно, не имеет. Он говорит, что «идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны), ереси, ненависть» суть дела плоти. Глава же и начало всех этих зол есть гордость, которая царит в дьяволе без плоти. В самом деле, кто враждебнее его к святым? Кого можно представить себе в

отношении к ним более сварливым, более беспощадным, более ревнивым и завистливым? Если все это он имеет без плоти, то каким образом это будет делом плоти, как не в смысле дел человека, которого апостол, как я сказал, разумеет под именем плоти? Не тем человек сделался похожим на дьявола, что имеет плоть, которой дьявол не имеет; а тем, что живет сам по себе, т. е. по человеку. Ибо и дьявол захотел жить сам по себе, когда не устоял в истине; так что стал говорить ложь, говоря от себя, а не от Бога, и стал не только лживым, но и отцом лжи (Иоан. VIII, 44). Он первый солгал. От него начался грех; от него же началась и ложь.

Глава IV

Итак, когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу. Ибо и ангелу надлежало жить не по ангелу, а по Богу, чтобы устоять в истине и говорить истину от Бога, а не ложь от себя. И о человеке апостол говорит в другом месте: «Если верность Бо-жия возвышается моею неверностью к славе Божи-ей, за что еще меня же судить, как грешника?» (Рим. III, 7). Неверность (ложь) назвал он своею, верность же (истину) — Божией. Итак, когда человек живет по истине, он живет не сам по себе, а по Богу. Ибо это Бог сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоан. XIV, 6). Когда же живет он по самому себе, т. е. по человеку, а не по Богу, он несомненно живет по лжи. Это не потому, что сам человек — ложь. Виновник и Творец его есть Бог, Который ни в коем случае не есть виновник и творец лжи; а потому, что человек сотворен правым при том условии, чтобы жил не по себе самому, а по Тому, Кем сотворен, т. е. исполнял Его волю, а не свою. Жить же не так, как он сотворен жить, и есть ложь. Ибо он хочет быть блаженным, не живя так, чтобы быть блаженным. Что может быть лживее подобного желания? Поэтому можно сказать, что всякий грех есть ложь. Ибо грех бывает по той воле, по которой мы желаем, чтобы нам было хорошо, или не желаем, чтобы нам было худо. И вот является ложь: и из того, что делается ради хорошего, происходит для нас дурное; или из того, что делается ради лучшего, происходит для нас худшее. Отчего это, как не оттого, что человеку может быть хорошо только от Бога, Которого, греша, он оставляет, а не от самого себя, живя по которому он грешит?

Итак, сказанное нами, что образовались два различные и противоположные друг другу града потому, что одни стали жить по плоти, а другие по духу, может быть выражено и так, что два града образовались

потому, что одни живут по человеку, а другие по Богу. Ибо апостол в послании к Коринфянам весьма ясно говорит: «Если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы, и не по-человеческому ли обычаю поступаете?» (I Кор. III, 3). Поступать по-человеческому — значит быть плотским, под плотью же, т. е. под частью человека, разумеется весь человек. Выше он называет тех же самых душевными, кого потом называет плотскими. Он говорит: «Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, соображая духовное с духовным. Душевный же человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием» (I Кор. II, 11 —14). Таким, т. е. душевным, он и говорит потом: «Я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими» (I Кор.Ш, 1). И это выражение имеет тот же смысл, перенесенный с части на целое. Ибо именем души, как и именем плоти, которые суть части человека, может обозначаться целое, т. е. человек.

Таким образом, одно дело — человек душевный, и совсем иное — плотский; но и тот и другой суть один и тот же, т. е. человек, живущий по человеку. Таким же образом подразумеваются люди и в том случае, когда говорится: «Делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть» (Рим: III, 20); и в том, когда сказано: \ «Всех душ дома Иаковлева, перешедших в Египет, семь- | десят» (Быт. ХЬУ1, 27). Как там под плотью разумеется человек, так и здесь под семьюдесятью душами разумеются семьдесят человек. Равным образом, и выражение «не от человеческой мудрости изученными словами» могло быть заменено выражением «не от плотской мудрости изученными словами»; так же точно, как и выражение «по человеческому обычаю поступаете» могло быть заменено выражением «по плотскому обычаю поступаете». Особенно это ясно видно из его последующих слов: «Ибо, когда один говорит: «я Павлов», а другой: «я Аполлосов», то не плотские* ли вы?» (I Кор. III, 4). То, что обозначал он словами «плотские» и «душевные», то выразил яснее словом «челове-ки», т. е. живете по человеку, а не по Богу, живя по Которому, вы были бы боги. ' В текстах, цитируемых Августином, сказано не «не плотские ли вы», а «не человеки ли вы».

Глава V

Итак, мы не должны оскорблять Творца тем, что в своих грехах и пороках станем винить природу плоти, которая в своем роде и порядке добра. Но худо, если, оставив доброго Создателя, мы станем жить по доброму созданию: станет ли кто жить по плоти, или по душе, или по всему человеку (который может быть обозначен именем одной души или именем одной плоти). Ибо, кто природу души представляет высочайшим добром, а природу плоти считает злом, тот и к душе стремится плотски, и плотски же избегает плоти, потому что представления подобного рода основаны у него на суетности человеческой, а не на божественной истине. Платоники не безумствуют, подобно манихеям, которые питают отвращение к земным телам, как к природе зла. Они, напротив, все стихии, из которых составлен этот видимый и осязаемый мир, и свойства этих стихий приписывают художнику-Богу. Тем не менее, они думают, что души расслабляются земными суставами и смертными членами так, что из-за этого расслабления возникают в них болезни желания, страха, радости и печали, — четырех волнений (регшгЬаЫопез), как называет их Цицерон, или четырех страстей (раззюпез), как называют многие другие, переводя буквально греческое название, — составляющих содержание всей порочности человеческих нравов. Но если это так, то почему Эней у Вергилия, услыхав в преисподней от отца, что души должны снова возвратиться в тела, выражает по этому поводу удивление, восклицая:

Неужто приходится верить, отец, что прекрасные души Не в небо отсюда пойдут, а в тела возвратятся? Что за желанье несчастное света у бедных"?

Неужели это столь несчастное желание перешло к пресловутой чистоте душ от земных суставов и смертных членов? Разве он не представляет их очищенными от всех этого рода, как он говорит, телесных зараз, когда начинают они желать снова возвратиться в тела? Из этого следует, что хотя бы дело происходило и так (впрочем, все это совершенный вздор), что очищение постоянно уходящих и осквернение постоянно возвращающихся душ сменялось бы поочередно одно другим, — все же нельзя с истинностью утверждать, что предосудительные и порочные движения душ возникают в них от земных тел. Ибо, и по их мнению, оное, как называет его знаменитый говорун, несчастное желание, не зависит от тела до такой степени, что очищенную от всякой

телесной заразы и находящуюся вне всякого тела душу побуждает саму явиться в теле. Таким образом, и по их представлению не только под влиянием тела душа желает, страшится, радуется и печалится, но эти движения могут возникать в ней и из нее самой.

Глава VI

Разница состоит в том, какова воля человека: если она превратна, то будут превратны и эти движения; если же она добра, то и движения будут не только не предосудительны, но и похвальны. Ибо воля присуща всем им; более того, все они суть не что иное, как воля. Ведь что такое страстное желание и радость, как не воля, сочувствующая тому, чего мы хотим? И что такое страх и печаль, как не та же воля, не сочувствующая тому, чего мы не хотим? Если мы сочувствуем, стремясь к тому, чего хотим, — это называется страстным желанием; если же сочувствуем, пользуясь тем, чего хотим, — радостью. Так же точно, если мы не сочувствуем тому, чего не хотим, чтобы оно случилось, такая воля есть страх; а если не сочувствуем тому, что случилось против нашего желания, такая воля есть печаль. Вообще по различию предметов, к которым мы стремимся или которых избегаем, то насколько они привлекают или отталкивают волю человека, настолько и расположения меняются и обращаются в те или иные. Поэтому человеку, живущему по Богу, а не по человеку, надлежит быть любителем добра, и, следовательно, ненавидеть зло. Но так как никто не зол по природе, а если зол, то вследствие порока, то живущий по Богу должен иметь правильную ненависть к злу. Он не должен ради порока ненавидеть человека, равно как не должен и любить порок ради человека. Но должен он порок ненавидеть, а человека — любить. Когда же последует исцеление от порока, тогда останется лишь то, что он должен любить, и ничего не останется от того, что он должен ненавидеть.

Глава VII

Кто поставил для себя правилом любить Бога, и не по человеку, но по Богу любить ближнего, как самого себя, тот за эту любовь называется человеком, имеющим благую волю. Чаще это чувство называется в священном Писании сапшз*; но называется оно и просто любовью (атог). Апостол, например, говорит, что тому, кого он повелел избрать для управления народом (епископу), надлежит быть любящим добро (атагогет Ъот) (Тит. 1,8).

Да и когда Господь, спрашивая Петра, выразился так «Любишь ли ты Меня (с!Ш§15 Ме — расположен ли ко Мне) больше, нежели они?», Петр отвечал-. «Так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя». Снова спрашивал Господь не о том, любит ли Его, а о том, расположен ли к Нему Петр; и снова Петр отвечал: «Так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя». Спрашивая в третий раз, Господь и Сам не сказал: «Расположен ли ты ко Мне», а сказал: «Любишь ли ты Меня (атаз Ме)?» Тогда, как замечает евангелист, «Петр опечалился, что в третий раз спросил его: «любишь ли Меня?», хотя Господь не в третий, а только в первый раз спросил: «Любишь ли Меня?»; два же предыдущие раза говорил: «Расположен ли ты ко Мне?» Отсюда мы заключаем, что и в то время, когда Господь говорил: «Расположен ли ты ко Мне», Он говорил не что иное, как: «Любишь ли Меня?»*.

Сапсаз — любовь в тому, что выше (например, к родителям, к отечеству, к Богу), основанная на чувстве глубокого уважения Атог — любовь между равными (братская, супружеская и т. д.).

Петр же продолжал называть одну и туже вещь тем же именем, и в третий раз сказал так же: «Ты знаешь, что я люблю Тебя» (Иоан. XXI, 15— 17).

Я нашел нужным упомянуть об этом потому, что некоторые полагают, будто расположение (сШесгю) или сапгаз — это одно, и совсем иное — любовь (атог)**.

Говорят, будто расположение нужно понимать в хорошем смысле, а любовь — в дурном. Но в высшей степени достовеоно, что и сами светские писатели никогда этого не утверждали. Пусть также поищут, различали ли эти выражения, и если да, то по какому поводу различали их философы? Книги их достаточно ясно говорят, что они высоко ценили любовь в делах добрых и к самому Богу. Со своей стороны, нам нужно предоставить данные о том, что наши Писания, авторитет которых мы ставим выше всей остальной литературы, называют любовью то же, что и расположение к равным или высшим (сШеспопет се! сагйагет). То, что слово «любовь» употребляется в хорошем смысле, мы уже показали. А чтобы кто-нибудь не подумал, что хотя слово «любовь» и может

пониматься как в добрую, так и в дурную сторону, но слово «расположение» должно пониматься только в добром смысле, — тот пусть обратит внимание на выражение в псалме «Любящего ^ш атет Ш11§и) насилие ненавидит душа Его» (Пс. X, 5); и на известное выражение апостола Иоанна: «Кто любит (сШехепг) мир, в том нет любви (сШеспо) Отчей» (I Иоан. II, 15). Вот в одном и том же месте указание и на добрую, и на дурную сторону. А чтобы кто-нибудь не докучал требованиями доказательства того, что и слово «любовь» употребляется в дурном смысле (на употребление в хорошем смысле мы уже указали), тот пусть прочитает слова Писания: «Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы (зе 1р5оз атапг.ез, атаюгез ресишае)» (II Тим. III, 2). Итак, благая воля есть любовь добрая, а воля превратная — любовь дурная. Любовь, домогающаяся обладать предметом любви, есть страстное желание; та же самая любовь, обладающая и пользующаяся этим своим предметом, есть радость; но убегающая того, что ей противоречит, есть страх; а чувствующая, если ей случится противное, есть скорбь. Все это есть дурное, если любовь дурна; все это благо, если она блага.

В современном русском каноническом издании слова Господа трижды переведены как «любишь». ** Е § Оп§еп. НоггШ. I т Сапе.

Докажем сказанное нами на примерах из Писания. Апостол возжелал «разрешиться и быть со Христом» (Филип. 1,23). Еще: «Истомилась душа моя желанием судов Твоих во всякое время» (Пс. СХУ1И, 20), или, если употребить выражение более подходящее: «Возлюбила душа моя вожделеть судов Твоих». И еще: «Вожделение к премудрости возводит к Царству» (Прем. VI, 20). Вошло, однако же, в обычай, что если употребляется слово «страстное желание» или «вожделение» (сиркШаз уе! сопсир1зсеп1:1а) и не указывается предмет его, то оно может пониматься только в дурную сторону. Употребляются в хорошем смысле и слова «веселье» и «радость»: «Веселитесь о Господе и радуйтесь, праведные» (Пс. XXXI, 11). Еще: «Ты исполнил сердце мое веселием» (Пс. IV, 8). И еще: «Полнота радостей пред лицем Твоим» (Пс. XV, 11). Слово «страх» в добром смысле встречается у апостола, когда он говорит: «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Филип. -Л, 12). Еще: «Не гордись, но бойся» (Рим. XI, 20). И еще: «Но боюсь, чтобы, как змей хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не повредились, уклонившись от простоты во Христе» (II Кор. XI, У). Но

относительно печали (гпзппа), которую Цицерон чаще называет скорбью (ае§пшсю), а Вергилий — страданием (с1о!ог), когда говорит: Отсюдау нкх~ страданья и радость, и которую я предпочел бы называть грустью (гпзппа), потому что слова «скорбь» и «страдание» чаще употребляются в применении к телам, — относительно этой грусти вопрос о том, может ли она иметь добрую сторону, представляется весьма трудным.

Глава VIII

Стоики допускали в душе мудрого три благих состояния, называемых греками егтавеихт., которые Цицерон называл по-латыни сошшпШе*, вместо трех душевных волнений: вместо страстного желания — волю, вместо веселья — радость, вместо страха — осторожность.

Вместо же скорби или страдания, которую мы во избежание двусмысленности предпочли называть грустью, они отказались допустить в душе мудрого что-либо подобное. Воля, говорят они, стремится к добру, которое совершает мудрый. Радость происходит от достигнутого добра, которое во всем осуществляет мудрый. Осторожность избегает зла, которого мудрый должен избегать. Но грусть, говорят они, поскольку она происходит от зла, которое уже случилось (а с мудрым, по их мнению, не может случиться никакого зла), не может быть заменена в душе мудрого ничем. По их словам, таким образом, выходит, что хотеть, радоваться, остерегаться может только мудрый; глупый же может только желать, веселиться, страшиться, грустить. Первые три состояния суть сошгапглае, а последние, по Цицерону, волнения (регшгЂапопез), на языке же большинства — страсти (ра§5юпе5). А греки, как я сказал, первые три называют егжаЭегса, а последние четыре — лосвц. ' Невозмутимое спокойствие; см. 1ЛЬ. VI, Тизси!.

Когда я со всей возможной тщательностью исследовал, соответствует ли такое словоупотребление священному Писанию, то нашел следующее. Пророк говорит: «Нет мира нечестивым, говорит Бог мой»* (Ис. 1ЛШ, 21); говорит так, будто бы нечестивые могут получать от зла скорее увеселение, чем радость, поскольку радость — удел людей добрых и благочестивых.

Так же точно и известное выражение в Евангелии: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. VII, 12)

сказано, по всей видимости, в том смысле, что худого и постыдного может кто-нибудь не хотеть, а желать. Некоторые переводчики, принимая во внимание обычное употребление слов, прибавили даже слово «по-доброму», и перевели так: «Если хотите, чтобы с вами поступали люди по-доброму». Они полагали, что, возможно, кто-либо захочет себе от людей не совсем добрых вещей, вроде роскошных пиров, например (чтобы умолчать о более гнусных), и подумать, что он исполнит приведенную заповедь, если и сам будет задавать для других такие же пиры. Но в греческом Евангелии, с которого сделан перевод на латинский язык, слова «по-доброму» нет. А нет его, полагаю, потому, что само слово «хотите» дает понять «хотите доброе». В противном бы случае было сказано «желаете».

У Августина: «Нет радости нечестивым».

Но не всегда, однако, с указанными словами следует соединять именно это значение, а нужно разуметь их в таком смысле только в определенных случаях. При чтении тех писателей, авторитету которых мы должны обязательно подчиняться, нужно понимать их так в тех случаях, когда правильное понимание места не допускает другого толкования. Таковы, например, те места, которые мы привели отчасти из пророков, отчасти из Евангелия. Кому, в самом деле, неизвестно, что и нечестивые могут безмерно веселиться? Тем не менее — «нет мира нечестивым». Что это значит, как не то, что радоваться есть нечто иное, когда слово это употребляется в собственном и самом точном смысле? Таким же образом, кто станет отрицать, что справедливо было заповедать людям, чтобы делая другим то, чего желают они, чтобы им делали другие, они не искали друг у друга наслаждений в постыдной похоти. И, однако же, спасительней-шая и истиннейшая заповедь гласит: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними». Что и это значит, как не то, что слово «хотеть» в этом месте употреблено в некотором собственном смысле так, что не может быть понято в дурную сторону? Но при более обычном употреблении слов, чаще всего встречающихся в речи, ни в коем случае не было бы сказано: «Не восхоти лжи» (Прем. VII, 13), если бы не было хотения или воления злого, от дурных свойств которого отличается предсказанное ангелами, в словах-. «На земле мир, в человеках благоволение» (благая воля — Ьопае yo1ипии$) (Лук. II, 14). Прибавление «благая» было бы излишним, если бы воля была только

благой. Затем, что великого сказал бы апостол в похвалу любви, когда говорил, что она «не радуется неправде» (I Кор. XIII, б), если бы не радовалось ей зложелательство?

Такое безразличное употребление упомянутых слов встречается и у светских писателей. Знаменитый оратор Цицерон говорит, например: «Желаю, сенаторы, быть снисходительным»*. Так как Цицерон употребил это слово в добром смысле, то найдется ли такой ученый педант, который стал бы утверждать, что он должен был бы сказать «хочу», а не «желаю»? Далее, у Теренция развратный юноша, пожираемый безумной страстью, говорит: «Ничего не хочу, кроме Филумены». Что это хотение было дурною страстью, достаточно ясно показывает приводимый там же ответ слуги этого господина. Слуга говорит: «Было бы куда лучше, если бы ты выбросил эту любовь из головы, а не говорил о ней, отчего еще сильнее воспламеняется твоя страсть»**.

А что писатели употребляли и слово «радость» в дурную сторону, доказательством тому служит вышеприведенный стих Вергилия, в котором в самом сжатом виде перечислены четыре душевные волнения: Отсюда и страхи у них и желанья, страданья и радость.

Тот же автор в другом месте говорит: «Злая радость души»***.

Таким образом, хотят, остерегаются, радуются и добрые и дурные, или, говоря другими словами то же самое, и добрые и дурные желают, боятся и веселятся; но добрые — добрым образом, а дурные — дурным, смотря по тому, добрая или злая у людей воля. Да и само слово «печаль», взамен которого в душе мудрого стоики ничего не смогли придумать, нередко употребляется в хорошем смысле, особенно у наших писателей. Апостол, например, хвалит Коринфян за то, что они опечалились «ради Бога» (II Кор. VII, 9). Но, может быть, кто-нибудь скажет, что апостол доволен ими за то, что печалью они выражали свое раскаяние, а такого рода печалью может быть только печаль согрешивших. Действительно, апостол говорит так: «Посему, если я опечалил вас посланием, не жалею, хотя и пожалел было; ибо вижу, что послание то опечалило вас, впрочем, на время. Теперь я радуюсь не потому, что вы опечалились, но что вы опечалились к покаянию; ибо опечалились ради Бога, так что нисколько не понесли от нас вреда. Ибо печаль ради Бога производит неизменное

покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть. Ибо то самое, что вы опечалились ради Бога, смотрите, какое произвело в вас усердие» (II Кор. VII, 8—11). Стоики могут поэтому в защиту своего мнения ответить, что печаль представляется полезною для раскаяния во грехах, но в душе мудрого ее не может быть именно потому, что с ним не случается ни греха, раскаяние в котором заставляло бы его печалиться, ни другого какого бы то ни было зла, испытывая или чувствуя которое он бы грустил. Об Алкивиаде (если мне не изменяет память) рассказывают, например, что, считая себя вполне счастливым человеком, он плакал, когда Сократ рассуждал и доказывал ему, что он был несчастен, потому что был глуп. Для этого человека, таким образом, глупость была причиной полезной и желательной печали, которая заставляет человека скорбеть, что он таков, каким не должен быть. Но стоики говорят не о глупом, а о мудром, что он не должен грустить.

Глава IX

Но этим философам, насколько это касается данного вопроса о волнениях душевных, мы уже ответили в девятой книге настоящего сочинения, показав, что они, обращая внимание не столько на дела, сколько на слова, более любят споры, чем истину. У нас же, по нашим Писаниям и здравому учению, граждане святого града Божия во время странствования в этой жизни, живя по Богу, страшатся и желают, скорбят и радуются. А так как любовь их безукоризненна, то безукоризненны у них и все эти душевные расположения. Боятся они вечного наказания, желают вечной жизни; скорбят, потому что стенают, «ожидая усыновления», воздыхают об «искуплении тела» своего (Рим. VIII, 23); радуются же в надежде, потому что «сбудется слово написанное: «поглощена смерть победою» (I Кор. XV, 54). Так же точно боятся грешить, желают оставаться непоколебимыми; скорбят о грехах, радуются о делах добрых. Чтобы бояться грешить, они слышат слова: «По причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь» (Мф. XXIV, 12). Чтобы желать оставаться непоколебимыми, слышат изречение Писания: «Претерпевший же до конца спасется» (Мф. X, 22). Чтобы скорбеть о грехах, слышат: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (I Иоан. I, 8). Чтобы радоваться при совершении добрых дел, слышат: «Доброхотно дающего любит Бог» (II Кор. IX, 7). Равным образом, смотря по нетвердости или твердости своей, они или боятся искушений, или желают искушений; скорбят в

искушениях или радуются, подвергаясь искушениям. Чтобы бояться искушений, они слышат: «Если и впадет человек в какое согрешение, вы, духовные, исправляйте такового в духе кротости, наблюдая каждый за собою, чтобы не быть искушенным» (Гал. VI, 1). А чтобы желать искушений, они слышат некоего крепкого мужа града Божия, который говорит: «Искуси меня, Господи, и испытай меня; расплавь внутренности мои и сердце мое» (Пс. XXV, 2). Чтобы скорбеть в искушениях, видят Петра плачущим (Мф. XXVI, 75); чтобы в искушениях радоваться, слышат Иакова, который говорит: «С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения» (Иак. I, 2).

И эти душевные движения испытывают они не только из-за самих себя, но и из-за тех, которым желают спасения, за которых боятся, чтобы они не погибли, о которых скорбят, если они погибают, и радуются, если те спасаются. Очами веры и с полным сочувствием взирают они на того превосходного и в высшей степени твердого мужа (нам, пришедшим в Церковь Христову из язычников, приличнее всего помнить о нем, учителе язычников в вере и истине), который хвалится о немощах своих (II Кор. XII, 5), который и более всех апостолов потрудился (I Кор. XV, 10), и очень многими посланиями наставил не только те народы Божий, которые видел перед собою, но и те, которые предвидел в будущем, — взирают, говорю, на этого мужа, борца Христова, от Него научившегося (Гал. 1, 19), Им помазанного, с Ним распяв-шегося (Гал. II, 19), в Нем прославившегося на театральных подмостках нашего мира, для которого он сделался зрелищем и ангелам, и человекам (I Кор. IV, 9), законным образом состязающегося и стремящегося вперед «к почести вышнего звания» (Филип. III, 14); (учащего) радоваться с радующимися и плакать с плачущими (Рим. XIII, 15), имеющего «отвне — нападения, внутри — страхи» (II Кор. VII, 5); имеющего «желание разрешиться и быть со Христом» (Филип. I, 23); желающего видеть римлян, «чтобы иметь некий плод» и у них, «как и у прочих народов» (Рим. I, 13); ревнующего о Коринфянах, и вследствие этой ревности боящегося, чтобы умы их не были посредством обольщения отвращены от чистоты Христовой (И Кор. XI, 2, 3); имеющего великую скорбь и непрестанную болезнь сердца об израильтянах (Рим. IX, 2), «ибо, не разумея праведности Божией и усиливаясь поставить собственную праведность, они не покорились праведности Божией» (Рим. X, 3); извещающего не только о скорби, но и

о плаче своем о некоторых, «которые согрешили прежде и не покаялись» (II Кор. XII, 21).

Если эти движения, эти чувства, проистекающие из расположения к добру, но без святой любви, должны быть признаны пороками, то мы дозволяем называть добродетелями действительные пороки. Но когда эти душевные расположения имеют правильное направление, коль скоро они обращаются к тому, к чему следует, то кто тогда осмелится назвать их болезнями или порочными страстями? Поэтому и сам Господь, благоволивший проводить человеческую жизнь в образе раба, но не имевший совершенно никакого греха, имел эти расположения в тех случаях, в каких полагал должным их иметь. И не было ложным человеческое чувство в Том, в Ком были истинное тело человека и истинная человеческая душа. Итак, говорится отнюдь не ложно, когда рассказывается в Евангелии Его, что Он с гневом скорбел об окаменении сердец иудеев (Марк. III, 5); что говорил. «Радуюсь за вас, что Меня не было там, дабы вы уверовали» (Иоан. XI, 15); что, приступая к воскрешению Лазаря, проливал слезы (Иоан. XI 35), что возжелал с учениками своими есть пасху (Лук. XXII, 15); что, когда приближалось страдание, скорбела душа Его (Мф. XXVI, 38). И Он в целях известного домостроительства воспринял эти движения человеческою душой, когда восхотел, так же, как сделался человеком, Когда восхотел. Поэтому нужно признаться, что хотя бы эти расположения у нас были и безукоризненны и являлись по Богу, но все же они — расположения этой жизни, а не той, наступления которой мы ожидаем в будущем, и что мы часто уступаем им даже против своей воли. Они зависят в нас от немощи человеческой, а не так, как в Господе Иисусе, самая немощь Которого была в Его власти. Но пока мы несем немощь этой жизни, мы живем не как следует даже тогда, когда не имеем их вовсе. Апостол порицал и осуждал некоторых, которых называл не имеющими расположения (Рим. I, 31).

Жалуется на таких и священный псалом, говоря: «Ждал сострадания, но нет его, — утешителей, но нахожу» (Пс. ЬХУШ, 21). Ибо достигнуть, пока мы находимся в настоящей бедственной жизни, такого состояния, чтобы вовсе не чувствовать скорби, даже по мнению одного из светских писателей, можно только ценою сильного душевного ожесточения и оцепенелости телесной*.

Поэтому так называемая по-гречески агохЭеих или, если можно ее так назвать по-латыни, 1траз51ЪШ1а5 (бесстрастие), коль скоро под нею понимается жизнь (а под нею разумеется состояние душевное, а не телесное), чуждая таких расположений, которые появляются вопреки разуму и возмущают ум, вещь действительно хорошая и в высшей степени желательная; но и она не есть удел настоящей жизни. «Человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих» (I Иак. I, 8), — это голос не каких-нибудь людей, но людей в высшей степени благочестивых и весьма праведных и святых. Эта араде!а будет тогда, когда в человеке не будет никакого греха. В настоящее же время жизнь уже достаточно хороша, если в ней нет преступлений; воображающий же, что он живет без греха, не к тому ведет дело, чтобы не иметь греха, а к тому, чтобы не получить прощения. Далее, если под ссгахбеш понимать такое состояние, которое исключает решительно всякое движение чувства, то кто не признает эту оцепенелость худшей всяких пороков? Можно не без основания утверждать, что полное блаженство не будет соединяться с тревогами страха и с какою бы то ни было печалью; но кто кроме во всех отношениях удалившегося от истины станет утверждать, что там не будет любви и радости? Если же под нею разумеется состояние, которого не пугает никакой страх и не сокрушает никакая скорбь, то его следует избегать в этой жизни, если мы хотим жить правильно, т. е. по Богу; а в той блаженной жизни, которая, по обетованию, имеет быть вечной, его действительно следует ожидать.

Тот страх, о котором говорит апостол Иоанн: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение; боящийся несовершенен в любви» (I Иоан. IV, 18), не есть страх однородный с тем, которым боялся апостол Павел, чтобы коринфяне не обольстились змеиной хитростью (II Кор. XI, 3). Последний страх имеет и любовь, даже одна только любовь и имеет его; первый же страх такого рода, что его нет в любви. О нем и апостол Павел говорит: «Вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе» (Рим. VIII, 15). А тот страх, чистый и «пребывающий вовек» (Пс. XVIII, 10), если будет он и в будущем веке (ибо как иначе разуметь пребывание его вовек?), то он не есть страх, путающий злом, которое может случиться, а страх, удерживающий в добре, которое не может быть оставлено. Там, где есть неизменная любовь к благу достигнутому, там существует страх, если можно так выразиться, свободный от опасения зла. Именем чистого

страха названа, несомненно, та воля, по которой мы, узнав грех, будем естественно остерегаться греха, не вследствие опасения за свою слабость, которая могла бы расположить к греху, а по чистоте любви. Или, если в том вполне безмятежном наслаждении непрерывным счастьем и радостями не будет иметь места решительно никакого рода страх, то сказанное: «Страх Господень чист, пребывает вовек», сказано в том же смысле, что и слова: «Терпение убогих не погибнет до конца». Само терпение, конечно, не будет вечным, потому что оно необходимо лишь там, где существует зло, которое нужно переносить; но вечно будет то, что терпением достигается. Возможно, что и чистый страх назван пребывающим вовек потому, что пребудет вовек то, к чему этот страх приводит.

Если это так, то, поскольку правильной жизнью должна почитаться такая, которая должна привести к жизни блаженной, то жизнь правильная имеет упомянутые расположения правильные, а превратная — превратные. Жизнь же блаженная, она же и вечная, будет иметь и любовь, и радость не только правильные, но и непременные; страха же и скорби не будет иметь вообще. Отсюда так или иначе видно, каковы должны быть во время этого странствия граждане града Божия, живущие по духу, а не по плоти, т. е. по Богу, а не по человеку, и какими они будут в том бессмертии, к которому стремятся. Град же (земной), т. е. общество нечестивых, живущее не по Богу, а по человеку как в почитании божества ложного, так и в пренебрежении Божеством истинным, следующее учениям людей или демонов, мучится этими извращенными расположениями, как болезнями и волнениями. И если есть в нем иные граждане, которые представляются сдерживающими в себе эти движения и как бы обуздывающими их, то они до такой степени горды и надменны в своем нечестии, что от этого у них настолько же увеличивается опухоль, насколько уменьшается ее болезненность. А если некоторые из тщеславия, тем более зверского, чем более редкого, закалили себя в этом до такой степени, что делаются уже недоступными никаким движениям и возбуждениям чувства, ничем не трогаются, ни перед чем не склоняются, то они скорее теряют всякую человечность, чем достигают истинного спокойствия. Ибо не потому что-нибудь правильно, что оно затвердело, и не потому что-нибудь здорово, что оно бесчувственно.

Глава X

Но не без основания спрашивают: имел ли первый человек, или имели ли первые люди (ибо был супружеский союз двоих) до греха в душевном теле такие движения, которых мы не будем иметь по очищении от всякого греха в теле духовном? Ведь если они их имели, то каким образом они были блаженными в том достопамятном месте блаженства, т. е. в раю? Кто в самом деле может быть назван безусловно блаженным, если он подвергается страху или скорбям? Но чего могли бояться, о чем могли скорбеть эти первые люди при таком изобилии благ, когда им не угрожала ни смерть, ни какая-либо болезнь; когда не было недостатка ни в чем, что удовлетворяло бы доброе хотение, и не оказывалось ничего, что неприятно поражало бы тело или душу человека, живущего счастливо? Существовала безмятежная любовь к Богу и взаимная любовь супругов, живших в верном и искреннем сообществе, а вследствие этой любви была у них великая радость, так как предмет любви не переставал быть и предметом наслаждения. Уклонение от греха было спокойным, и пока оно существовало, решительно неоткуда было взяться никакому злу, которое бы их огорчило. Или, может быть, появлялось у них желание вкусить с запрещенного дерева, но они боялись умереть, и, таким образом, желание и страх уже и тогда волновал этих людей? Нет, мы не думаем, чтобы это могло быть там, где не было решительно никакого греха. Ибо вовсе не безгрешно то, что запрещает закон Божий: желать и воздерживаться от желания из страха наказания, а не по любви к правде. Нет, говорю, невозможно, чтобы прежде всякого греха там был уже такой грех, и чтобы люди допустили в себе по отношению к дереву то, о чем в отношении к женщине Господь говорит: «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. V, 28).

Итак, как были счастливы первые люди, как не подвергались они никаким душевным волнениям и не терпели никаких телесных невзгод, так счастливо было бы и все человеческое сообщество, если бы они сами не совершили зла, распространив его и на своих потомков, и если бы никто из их поколения не сделал непавды, подвергшейся осуждению. И счастье это продолжилось бы до тех пор, пока не исполнилось бы через известное благословение, в котором сказано: «Плодитесь и размножайтесь» (Быт. I, 28), число предопределенных святых. Тогда было бы дано уже другое высшее счастье, которое дано блаженнейшим ангелам.

Тогда существовала бы уже несомненная уверенность, что никто не согрешит и никто не умрет; и жизнь святых, без испытания какого бы то ни было труда, скорби, смерти, была бы такою, какою будет, после перенесения всего этого в тленных телах, по воскресении мертвых.

Глава XI

Но поелику Бог все знал наперед, а потому не мог не знать и того, что человек согрешит, то мы должны представлять себе святой град соответственно тому, как Он его предвидел и предопределил, а не соответственно тому, что не могло быть доступно нашему познанию, поскольку в планы Господа не входило. Ибо человек не мог своим грехом расстроить божественный совет так, чтобы принудить Бога изменить Его предопределение, потому что Бог предвидением своим предварил и то и другое: т. е. в предвидении Его было и то, что человек, которого Он сотворил добрым, сделается злым, и то, что и в этом случае он Сам сделает доброго относительно человека. Хотя и говорится, что Бог изменяет свои решения (Быт. VI, 6), почему в священном Писании встречается даже образное выражение, что Бог раскаялся (I Цар. XV, 11), — говорится сообразно с тем, на что надеялся человек или что вытекало из порядка естественных причин, но не применительно к тому, что Всемогущий знал наперед, что Он это сделает. Итак, Бог, как говорит Писание, сотворил человека правым, и, следовательно, с доброю волей. Он не был бы правым, если бы не имел доброй воли Поэтому добрая воля есть дело Божие, и именно с нею сотворил Бог человека Первая же злая воля, предшествовавшая в человеке всем злым делам, была скорее отпадением от дела Божия к своим делам, чем каким-нибудь делом. Потому эти дела и злые, что творятся не по Богу; так что для этих дел, как бы для некоторых плодов, деревом своего рода была сама воля или сам человек, насколько он имел злую волю.

Далее, хотя злая воля не есть воля, соответствующая природе, но — противоречащая природе, потому что она есть порок, однако она — той же природы, что и порок, который мог быть только в природе; но — в природе той, которую Творец сотворил из ничего, а не в той, которую родил из Себя самого, как родил Слово, Которым создано все. Ибо хотя Бог образовал человека из праха земного, но сама земля и всякая земная материя получили бытие из ничего; и из ничего же созданную душу дал Богу телу, когда был создан человек. Поэтому-то добро превосходит зло до

такой степени, что, хотя зло и допускается для доказательства, что предусмотрительнейшая правда Божия может пользоваться и самим злом для добра; однако добро может существовать и без зла, как существует сам Бог, истинный и высочайший, как существует над этим мрачным воздухом всякая видимая и невидимая небесная тварь; но зло без добра существовать не может, потому что природы, в которых оно существует, насколько они — природы, суть природы добрые. И истребляется зло не через уничтожение какой-либо привходящей природы или известной ее части, а через оздоровление и исправление природы испорченной и извращенной. Итак, произвол воли тогда поистине свободен, когда не служит порокам и грехам Таким он был дан от Бога, и, потерянный вследствие от него же зависевшего повреждения, может быть восстановлен только Тем, Кем мог быть дан. Поэтому Истина говорит: «Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Иоан. VIII, 36). Это то же, как если бы Он сказал: «Если Сын исцелит вас, то истинно здоровы будете». Он Освободитель от того, от чего и Спаситель,

Итак, человек жил по Богу в раю телесном и, вместе с тем, духовном. Это не был только рай телесный ради телесных же благ, но был также и раем духовным для ума; не был он только и раем духовным, которым бы человек наслаждался посредством внутренних чувств, не будучи в то же время и раем телесным, доступным чувствам внешним. Он был тем и другим для того и другого. Но вот оный ангел, гордый, а потому и завистливый, вследствие той же самой гордости отвратившийся от Бога и обратившийся к самому себе, из желания по некоторой своего рода тиранической надменности иметь скорее у себя подданных, чем быть подданным самому, ниспал из духовного рая (о падении его и его союзников, сделавшихся из ангелов Божиих его ангелами, я, насколько мог, достаточно сказал в одиннадцатой и двенадцатой книгах этого сочинения). Стараясь со злоумышленной хитростью неприметно подействовать на чувства человека, которому, как продолжавшему стоять, он, как павший, завидовал, он в телесном раю, где вместе с двумя людьми проживали и прочие подчиненные им и безвредные земные животные, избрал змея, животное скользкое и весьма подвижное, соответствующее его замыслу, — избрал, чтобы вести через него речь. Подчинив его ангельским действием и превосходством природы, но с лукавством духа, и, пользуясь им как орудием, он завел хитрый разговор с женщиной, т. е. начал с низшей части человеческого союза, чтобы

постепенно перейти к целому. Он не считал мужа легковерным и потому полагал, что его можно уловить не введением его в заблуждение, а тем, что тот сделает уступку заблуждению чужому.

Ведь не по заблуждению сочувствовал, а по условиям, в каких находился, уступил заблуждающемуся народу Аарон, когда сотворил идола (Исх XXXII, 4); невероятно, чтобы и Соломон настолько заблуждался, что действительно считал нужным поклоняться идолам, но был вовлечен в это святотатство женскими ласками (III Цар. XI, 4). Также точно нужно думать, что и оный муж, чтобы нарушить закон Божий, последовал своей жене, — последовал один другой, человек человеку, супруг супруге, — не потому, чтобы введенный в обман поверил ей, как бы говорящей истину, а потому, что покорился ей ради супружеской связи. Ибо не напрасно апостол сказал: «Не Адам прельщен, но жена, прельстившись, впала в преступление» (I Тим. II, 14). Это значит, что она приняла за истину то, что говорил ей змей, а он (Адам) не захотел отделиться от нее даже в грехе. От этого он не сделался менее виновным; напротив, он согрешил сознательно и рассудительно. Поэтому апостол и говорит «не прельстился», а не «не согрешил». То же самое он дает понять, говоря: «Одним человеком грех вошел в мир», и, несколько далее, замечает яснее: «Подобно преступлению Адама» (Рим. V, 12, 14). Под обольщенными он разумеет тех, которые делают такое, что не считают грехом; а Адам знал, что делал. Иначе каким бы образом было истинно, что «не Адам прельщен»? Но, не испытав божественной строгости, он мог обмануться в том отношении, что мог счесть это преступление извинительным. Поэтому хотя он и не прельстился тем, чем прельстилась жена, но обманулся относительно того, как будут приняты слова, которые он впоследствии сказал: «Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт. III, 15). Но чего же более? Пусть не оба они были обольщены, но оба были уловлены грехом и запутались в тенетах дьявольских.

Глава XII

Может возникнуть вопрос: почему человеческая природа не изменяется таким же образом от других грехов, как изменилась она от преступления заповеди первыми двумя людьми, причем изменилась настолько сильно, что это привело даже к смерти, тогда как нынче мы видим, что совершаются и куда более тяжкие прегрешения? На это

следует ответить, что нельзя считать упомянутое преступление легким на том только основании, что оно было связано с пищей, причем не дурной и не вредной (ибо, конечно, Бог не насадил в раю ничего дурного или вредного), а только с запрещенной. Но суть заповеди — повиновение, добродетель же повиновения в разумной твари есть некоторым образом мать и хранительница всех добродетелей. Ибо эта тварь создана так, что для нее полезно быть подчиненной, и, напротив, гибельно творить волю свою, а не Того, Кем она создана. Заповедь о невкушении определенного рода пищи в месте, изобиловавшем всякою пищей, была легка для исполнения, тем более что еще не было наказания за неповиновение и потому вожделение не противодействовало воле, и именно поэтому нарушение ее было величайшей несправедливостью.

Глава XIII

Но начали они быть злыми втайне, чтобы затем уже впасть в неповиновение открыто. Не дошли бы они до злого дела, если бы этому не предшествовала злая воля. Начало же злой воли — гордость. А что такое гордость, как не стремление к превратному возвышению? Превратное же возвышение состоит в том, что душа, оставив Начало, к которому должна прилепляться, пытается стать таким началом для себя сама. Это бывает, когда она начинает чрезмерно нравиться самой себе, уклоняясь от своего Блага, Которое ей должно нравиться больше, чем она сама. Уклонение же это — уклонение добровольное. Останься ее воля твердою в любви к высочайшему и неизменному Благу, от Которого она получила просвещение, чтобы видеть, и Которым согревалась, чтобы любить, — она не отвратилась бы от Него, чтобы любоваться собою, омрачаться и остывать. Жена бы тогда не поверила змею, а Адам не предпочел бы предложение жены воле Божией. Итак, это злое дело было совершено такими, которые уже были злы. Не был бы плод злым, если бы не был от злого дерева, а дерево могло стать злым только вопреки природе; противен же природе только порок воли. Но быть поврежденною пороком могла только такая природа, которая создана из «ничто». То, что делает ее природой, она получила от Бога, то же, что она уклонилась от того, что она есть, следует из того, что она создана из «ничто». Впрочем, человек не уклоняется настолько, чтобы впасть в полное ничтожество, но, уклоняясь к себе, умаляется сравнительно с тем, каким он был, когда прилеплялся к Тому, Кто есть высшее и истинное бытие.Итак, оставить Бога и уклониться к себе еще не значит обратиться

в ничто, но — приблизиться к ничтожеству. Хорошо иметь в сердце любовь, но не к самому себе, что является верным признаком гордости, а к Господу, что есть признак повиновения, принадлежащего только смиренным. Есть в смирении нечто такое, что удивительным образом возвышает сердце, и есть нечто в гордыне, что сердце принижает. Таким образом, смирение возвышает, а превозношение — тянет вниз, ибо смирение делает покорным высшему, т. е. Богу, а превозношение, отпадая от вышины, принижает. Поэтому в настоящее время в граде Божием и граду Божию, странствующему в этом мире, прежде всего рекомендуется и особенно прославляется в лице их Царя, Который есть Христос, смирение; противоположный же этой добродетели порок гордыни, по учению Писания, господствует в противнике его, дьяволе. В этом и заключается величайшее различие тех двух градов, о которых мы говорим. Один из них — общество благочестивых, другой — нечестивых, тот и другой с соответствующими ангелами; и в первом главенствует любовь к Богу, а во втором — любовь к самому себе. Итак, явным грехом, состоявшим в совершении того, что Бог запрс I, · I делать, дьявол не смог бы обольстить человека, если бы не овладело уже человеком довольство собою. Потому-то и понравилось ему услышанное: «Будете как боги» (Быт. III, 5). Гораздо бы вернее они были таковыми, если бы прилеплялись к высочайшему и истинному Началу своею покорностью, а не обратились в своей гордыне к самим себе, к своему началу. Ибо боги сотворенные суть боги не через самих себя, но — вследствие общения с Богом истинным. Желать же большего — значит умаляться. Итак, это зло, которое, — когда в самодовольстве своем человек возомнил себя своим же собственным светом, отвратившись от того Света, благодаря Которому светил и сам, — это, говорю, зло предшествовало втайне, чтобы за ним последовало уже другое зло, явное. Ибо истинно сказано, что прежде сокрушения возносится сердце и прежде славы смиряется (Прем. XVI, 18). Несомненно, что явному крушению предшествует крушение тайное, хотя таковым и не всегда считается. Кто, в самом деле, посчитает превозношение крушением, хотя в нем уже заключено падение превозносящегося? Но всякому видно то крушение, при котором совершается очевидное нарушение заповеди. Поэтому Бог и запретил такое, что, будучи совершено, не могло быть оправдано никаким надуманным основанием. Я даже полагаю, что гордым полезно впадать в какой-нибудь явный грех, чтобы это приуменьшало их самодовольство. Для Петра было спасительнее его недовольство самим собой, когда он

плакал, чем удовлетворенность, когда он много о себе воображал (Мф. XXVI, 33 и 75). О том же говорится и в псалме: «Исполни лица их бесчестием, чтобы, они взыскали имя Твое, Господи!» (Пс. ЬХХХП, 17), т. е., чтобы взыскуя имя Твое, нашли удовольствие в Тебе те, которые, взыскуя свое имя, находили удовольствие в самих себе.

Глава XIV

Но гораздо хуже и достойнее осуждения та гордость, которая и в явных грехах ищет себе оправдания. Так вели себя и те первые люди, когда она говорила: «Змей обольстил меня, и я ела», а он вторил ей: «Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт. III, 13,12). Разве это были просьбы о помиловании, мольбы об исцелении? Хотя они и не отрицали, подобно Каину, того, что совершили, однако из гордости старались взвалить свою вину на другого. Но там, где очевидно нарушение божественной заповеди, там пристало обвинение, а не и шинение. Что из того, что жена последовала совету змея, а муж уступил жене? Неужто поверить или уступить кому бы то ни было можно было наперекор велению Бога?

Глава XV

Итак, человек пренебрег повелением Бога, Который створил его по образу Своему, поставил над всеми животными, поселил в раю, доставил обилие всего, необходимого для счастья, не обременил множеством трудных для исполнения заповедей, но для того, чтобы оказать содействие спасительному повиновению, дал только одну, короткую и легкую, напоминавшую о том, что Он — Господь всякой твари, которой полезна добровольная покорность. За этим последовало справедливое осуждение, по которому человек, который мог в случае соблюдения заповеди и по плоти стать духовным, сделался плотским и по уму. Возлюбивший в гордыне своей самого себя, он и был правдою Божией предоставлен самому себе, но предоставлен так, что, разноглася с самим собой, вместо желанной свободы подвергся жестокому и жалкому рабству под властью того, кому посочувствовал своим грехом; умерший духом по воле должен был умереть и телом по неволе; пренебрегший жизнью вечною был осужден на вечную смерть, когда бы не спасала его от нее благодать.

Кто считает такое осуждение чрезмерным, тот, видимо, не может понять, сколько нечестия было там, где было так легко не грешить. Как справедливо восхваляется великая покорность Авраама, ибо велено было ему необычайно трудное для исполнения дело — убийство сына, так и в раю неповиновение было тем большим, чем наилегчайшим делом было исполнение заповеданного. И как повиновение второго Человека тем достохвальнее, что Он был «послушным даже до смерти» (Филип. II, 8), так и неповиновение первого человека тем гнуснее, что он сделался непослушным даже до смерти. Когда назначено тяжкое наказание за неповиновение, а дано повеление исполнить дело легкое, то где еще с такою силой может проявиться вся сила зла, как не в такого рода неповиновении?

Наконец, в самом наказании за этот грех, какое возмездие получило неповиновение, как не неповиновение же? Ибо в чем состоит несчастье человека, как не в Неповиновении ему его же самого, из-за которого он не хочет того, что может, и хочет того, чего не может? Хотя и в раю он не мог всего, но, однако же, хотел того, что мог, и потому имел все, что хотел. Теперь же, как это видим мы сами и как свидетельствует о том же Писание, «человек подобен дуновению» (Пс. СХЫП, 4). Кто может перечислить, сколько невозможного он желает, в то время как ему не повинуется не только душа его, но и плоть? Против воли его и душа его волнуется постоянно, и плоть скорбит и умирает; терпим мы и немало другого, чего никогда не терпели бы против воли, если бы природа наша могла этой воле подчиняться. Но, говорят, сама-де плоть терпит нечто такое, что не дозволяет ей покоряться. Не все ли равно, как это и почему, коль скоро, будучи подчиненными Богу, мы сами не захотели Ему служить, и наша плоть, бывшая нам подчиненной, отказываясь служить, стала нам в тягость; хотя мы, не служа Богу, стали в тягость себе, а не Ему. Он ведь не нуждается в нашем служении, как сами мы нуждаемся в служении нам нашего тела.

Впрочем, и так называемые скорби плоти суть скорби души в плоти и от плоти. Разве плоть сама по себе скорбит или желает? Когда говорят, что плоть скорбит или желает, то имеется в виду или сам человек в целом, или какая-либо часть его души, на которую оказывают воздействие плотские чувства. Скорбь плоти — это неприятные ощущения в душе от плоти, скорбь же души, называемая также печалью,

— отвращение от того, что случается с нами вопреки нашей воле. Между тем, печали часто предшествует страх, который и сам бывает только в душе, а не в плоти. Скорби же плотской не предшествует некий плотский страх, который бы ощущался в самой плоти до скорби. Но удовольствиям, однако, предшествуют своего рода требования, ощущаемые в плоти как некие ее желания, например: голод, жажда, похоть, хотя, впрочем, похоть — общее название всех страстных желаний. Ибо и сам гнев, по определению древних*, есть похоть мщения. Правда, порою человек гневается и в таких случаях, когда мщение не имеет никакого смысла, например, гневается на плохо пишущее перо, ломая его от досады. Но и в этом видна похоть мщения, хотя и до крайности неразумная. Итак, есть похоть мщения, называемая гневом; есть похоть к деньгам, называемая жадностью; есть похоть любой ценой настоять на своем, называемая упрямством; есть похоть к самопревозношению, называемая хвастовством. Вообще есть много разных похотей, не все из которых даже имеют свое название. Как, например, назвать похоть к господствованию, о необычайной силе которой в душах тиранов свидетельствуют многочисленные гражданские войны?

Глава XVI

Но хотя похотей великое множество, однако, когда говорят просто «похоть», не прибавляя, похоть чего, уму представляется обыкновенно срамная похоть плоти. Похоть эта овладевает всем телом, причем не только внешне, но и внутренне, и приводит в волнение всего человека, примешивая к плотскому влечению и расположение души; наслаждение же от нее — наибольшее из всех плотских наслаждений, отчего при достижении его теряется всякая проницательность и бдительность мысли. Кто из любителей мудрости и святых радостей, проводящий жизнь свою в супружестве и желающий следовать словам апостола, поучавшего: «Чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд в святости и чести, а не в страсти похотения, как и язычники, не знающие Бога» (I Фес. IV, 4, 5), не согласился бы, чтобы деторождение не сопровождалось подобной похотью, и исполнение долга продолжения рода целиком подчинялось требованию воли, а не возбуждалось огнем похоти? Но и сами любители этого наслаждения не возбуждаются к нему исключительно своею волей. То побуждение приходит не ко времени, когда о нем никто не просит, а бывает, что душа горит, а тело остается холодным.

Выходит, что похоть не желает покоряться не только воле деторождения, но и самому сладострастию; сопротивляясь во всем обуздывающему ее уму, она порою сопротивляется и самой себе, возбуждая душу, но не возбуждая тело.

Глава XVII

Справедливо, что эта похоть — предмет наибольшего стыда, и сами те члены, которые она приводит или не приводит в движение, называются срамными. Но такими они не были до грехопадения, ибо написано: «И были оба наги и не стыдились» (Быт. II, 25). Это не потому, что им не была известна их нагота, а потому, что нагота еще не была гнусной. Похоть еще не приводила в движение известные члены вопреки воле, плоть еще не явила своего неповиновения. Не слепыми были созданы люди, как думает порою невежественная чернь: они видели животных, которым давали имена, а о ней сказано: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи» (Быт. III, 6). Открыты были их глаза, но при этом не видели, т. е. не обращали внимания на то, что если члены их не противятся их воле, то этим они обязаны облекающей их благодати. Как только эта благодать удалилась от них, сразу же в членах обнаружилось некое как бы самостоятельное движение, привлекшее, благодаря их наготе, внимание, и заставившее устыдиться. Поэтому-то после того, как они явно преступили заповедь Божию, о них написано: «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясание» (Быт. III, 7). Открылись глаза их не для того, чтобы видеть (они и прежде видели), а для того, чтобы понять различие между добром, которого они лишились, и злом, в которое впали. Поэтому и само то дерево было названо деревом познания добра и зла. Когда испытана тягость болезни, яснее становится приятность здоровья.

Итак, «узнали они, что наги»; т. е. они были обнажены лишением той благодати, благодаря которой нагота их тел не приводила их в смущение никаким греховным законом, противоборствующим их уму. Таким образом, они узнали то, каким бы счастьем было для них этого не знать, если бы, повинуясь Богу, они не совершили такое, что заставило их убедиться на деле, сколь вредны неверность и неповиновение. Затем, приведенные в смущение неповиновением своей плоти, они «сшили смоковные листья, и сделали себе опоясание (сатре5г.па)», т. е. подпоясание (зиссшсюпа) детородных частей. Иные переводчики

использовали именно слово зиссшсюпа. Впрочем, и сатрезгпа, хотя и латинское слово, но произведено оно от термина «на поле» (т сатро): когда юноши на специальном поле упражнялись в разного рода играх нагими, они покрывали повязками срамные члены, почему и повязанных таким образом простой народ называет сатрезггаП Итак, что против неповиновавшейся воли возбудила отказавшаяся повиноваться ей похоть, то стыдливо прикрыла скромность. Поэтому у всех, даже у самых варварских народов, принято покрывать срамные части. Говорят, что и в мрачных пустынях Индии, где некоторые из индийцев предаются философским занятиям нагими (почему и называются гимнософистами), принято покрывать детородные члены, хотя все прочие части тела остаются обнаженными.

Глава XVIII

Само то, что совершается с такою похотью, ищет прикрытия не только тогда, когда речь идет о каком-либо растлении, каковое преследуется человеческим судом, но и в случае общения с публичными женщинами, которое земным градом дозволяется. По требованию естественной стыдливости для самих публичных домов существует старательно охраняемая тайна: распутству легче избавиться от уз запрещения, чем бесстыдству сбросить покровы со своего безобразия. И это безобразие считают таковым сами безобразники: хотя они и любят его, но выставлять напоказ не смеют. Но даже и само супружеское совокупление, долженствующее быть по всем законам ради деторождения, при всей своей честности требует для себя удаленного от свидетелей ложа. Разве не высылает оно за двери всех слуг, всех родственников и вообще всех, кого в другое время всегда рады видеть супруги? Справедливо сказал один из величайших представителей римского красноречия*, что все, что делается хорошо, хочет, чтобы его видели и о нем знали, а это, даже и совершаемое по закону, стыдится, чтобы его видели. В самом деле, кто не знает, что нужно делать супругам, чтобы у них рождались дети? Ведь для этого-то столь торжественно и заключаются браки. А между тем, при зачатии детей не дозволяется присутствовать и самим детям, родившимся прежде. Это дело законное, и о нем знает общественное мнение, однако же оно избегает сторонних глаз. Почему это так, как не потому, что приличное по природе сопровождается постыдным по греху.

Глава XIX

Поэтому и те философы, которые более всех приблизились к истине", признавали, что гнев и похоть — порождения низшей части души, ибо движения, вызываемые ими, бурны и беспорядочны даже в тех случаях, когда они допускаются мудростью; а потому они особенно нуждаются в руководстве ума.

Эту третью часть души* они представляют главенствующей над всеми остальными, и если остальные готовы ей подчиняться, то в человеке царит справедливость. И эти-то (низшие) части, которые признаются испорченными даже в человеке мудром и воздержанном, так что его ум должен постоянно усмирять их, обуздывать и отвлекать от того, к чему направлены их неправильные движения, обращая их к тому, что дозволено законом мудрости: гнев, например, к применению законного наказания, похоть — к обязанности продолжения рода, — эти, говорю, части не были испорченными в раю до греха. В них не проявлялись движения к чему бы то ни было вопреки справедливой воле, и, следовательно, они без труда удерживались в своих границах правящею уздою разума. Ибо теперешние их движения, кои живущие справедливо и благочестиво умеряют то с большей, то с меньшей легкостью, но не иначе, как сдерживая и обуздывая, не есть признак их здорового природного состояния, но — расслабления вследствие повреждения.

А то, что проявления гнева и других душевных движений стыдливость не скрывает так, как проявления похоти в детородных членах, то единственная причина этого заключается в том, что во всех прочих случаях органы тела приводятся в движение не самими страстями, а сочувствующей им волей. Произнесший в гневе бранное слово или даже ударивший кого-нибудь не смог бы совершить этого, если бы его воля не привела в движение язык или руку, которыми она движет, когда пожелает, и безо всякого гнева, в то время как над детородными частями тела похоть усвоила себе такие права, что без нее они приходить в движение не могут. Это-то и составляет предмет стыда: человек охотнее снесет присутствие целой толпы, когда несправедливо гневается, чем присутствие хотя бы одного свидетеля при его законном совокуплении с женой. ' Т. е. ум.

Глава XX

Этого не могли понять т. н. собачьи философы, киники, когда вопреки человеческой стыдливости проводили поистине собачью, т. е. нечистую и бесстыдную мысль, что, дескать, раз законно то, что делается с женою, то и не стыдно делать это открыто, и не следует-де уклоняться от этого ни на улице, ни в любом общественном месте. Но естественный стыд победил мрак этого заблуждения. Впрочем, рассказывают, что тщеславный Диоген некогда сделал это, полагая, что секта его станет более знаменитой, если в памяти людей запечатлеется это бесстыдство. Но последующие киники отказались от этого. Стыд оказался сильнее, и мне даже кажется, что не делал этого и Диоген, а только лишь имитировал некие движения, чтобы стоявшие рядом люди, которые не могли видеть то, что скрывает его плащ, думали, что он совокупляется; ибо если этого не постыдился он сам, то, несомненно, постыдилась его похоть. Есть и сейчас еще философы-киники. Это те, которые не только одеваются в греческие плащи, но еще и ходят с дубинами. Но диогеновского срама никто из них повторить не смеет. А если бы кто и осмелился, то, уверен, утонул бы, заплеванный. Человеческая природа стыдится этой похоти, и справедливо стыдится. Ее неповиновение вырвало ее из-под власти воли, достаточно показывая этим, какое возмездие получило известное неповиновение человека. Возмездие это должно было обнаружиться в первую очередь в тех частях, которые непосредственно связаны с рождением природы, изменившейся к худшему вследствие первого греха. От уз этого греха не освобождается никто, за исключением отдельных лиц, очищенных благодатью Божией.

Итак, нам не следует думать, будто бы благословение Господне: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. I, 28) жившие в раю супруги должны были исполнять посредством этой похоти, устыдившись которой они скрыли известные члены. После греха появилась эта похоть, после греха была утрачена власть над членами тела. Благословение же дано было до греха, чем было показано, что рождение детей относится к чести брака, а не к наказанию за грех. Но в наше время люди, не имея правильного представления о блаженном состоянии в раю, не представляют себе, как можно рождать детей иначе, чем как они это знают по опыту, т. е. посредством похоти, которой стыдится и самый честный брак. Одни из них вовсе не принимают во внимание свидетельства Писания, другие, хотя и принимают, но в отношении плотского плодородия понимают их неправильно. Это потому, что и

относительно души говорится нечто подобное, так что в следующих затем словах книги Бытия «И наполняйте землю, и обладайте ею» они разумеют под землею плоть, которую наполняет душа своим присутствием и над которой она господствует, если укрепляется в добродетели. Плотские же дети (говорят они) без похоти не могли рождаться и в то время, да и не рождались, ибо первые люди совокупились для их рождения и родили их уже после того, как были изгнаны из рая.

Глава XXII

Но мы нисколько не сомневаемся, что благословение Господне было даровано именно браку, который Бог установил до человеческого грехопадения, когда Он сотворил мужа и жену, чье различие по полу явно наблюдается в плоти. К этому-то творению и приурочено благословение, ибо после того, как написано: «Мужчину и женщину сотворил их», непосредственно прибавлено: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю». Можно, конечно, толковать все сказанное в чисто духовном смысле, но ввиду явного отличия тел мужчины и женщины по половому признаку нельзя отвергать и того, что такими они были созданы для рождения детей, которые бы, продолжая плодиться и размножаться, и наполнили бы землю.

Когда Господа спросили, можно ли разводиться с женою, ибо Моисей, видя ожесточенность сердец израильтян, разрешил давать разводное письмо, то Господь не о духе, не о разумной душе, не о созерцательной добродетели, не о познаниях ума, а именно о супружеском союзе ответил так: «Не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. XIX, 4—6). Итак, несомненно, что мужчина и женщина с самого начала были сотворены такими, какими мы их видим и сейчас: двумя людьми различного пола. Но они называются одним или по причине брачного союза, или потому, что женщина была сотворена из ребра мужчины. И апостол на основании этого первого божественного установления увещает, чтобы мужья любили своих жен(Еф.У,25—33).

Глава XXIII

Те же, которые утверждают, что первые люди не совокуплялись бы и не размножались, если бы не согрешили, утверждают не что иное, как то, что грех был необходим для появления святых. Выходит, что для появления множества праведников нужен был грех! Так как подобная мысль нелепа, то следует думать, что если бы никто не согрешил, то, тем не менее, число праведников, потребное для составления блаженнейшего града, было бы таким же, каким и сейчас его восстанавливает Божия благодать из общей массы грешников, доколе сыны века сего рождаются и рождают. Поэтому и тот брачный союз, если бы он оставался достойным райского блаженства, рождал бы детей, предмет любви, и не знал бы похоти, предмета стыда. Как это могло происходить — этого мы не знаем. Тем не менее, не должно казаться невероятным, что и это могло вполне подчиняться воле, как и сейчас подчиняются ей многие наши члены.

Так, Цицерон, рассуждая в своих книгах о республике о различии в применении власти, использует в качестве примера человека, говоря, что членами тела, вследствие их покорности, управлять легко, и потому они управляются как дети; порочные же стороны души следует обуздывать более строгой властью, как рабов. В естественном порядке вещей душа во всех отношениях стоит выше тела, и, однако же, душе легче управлять телом, чем собою. Но эта похоть, о которой сейчас идет речь, тем постыднее, что душа легче управляет собою, чем ей, в то время как тело, как низшее по природе, должно было бы полностью быть ей подчинено. Таким образом, сопротивление души себе же самой менее для нее постыдно, чем сопротивление ей отдельных телесных членов.

Но когда силою воли удерживаются другие члены, без помощи которых те члены, что возбуждаются похотью вопреки воле, не могут исполнить то, к чему стремятся, то скромность сохраняется не посредством устранения, а путем недозволения греховного наслаждения. Этого сопротивления, этой борьбы, этого спора между волей и похотью, хотя бы и оканчивающегося в пользу воли, брак в раю, несомненно, не знал, и «родовое поле»*, не соверши первые люди греха, так бы осеменял предназначенный для этого снаряд, как ныне осеменяет землю рука селянина.

И если сейчас, когда мы хотим коснуться этой темы подробнее, стыдливость восстает и требует испросить предварительного извинения у целомудренного слуха, то тогда речь наша текла бы свободно, нисколько не стыдясь непристойности предмета. Более того, не было бы и слов, которые считались бы непристойными.

Итак, бесстыдник, читающий эти строки, пусть устыдится преступления, а не природы, пусть клеймит дела своего нечестия, а не слова, которые мы употребляем по необходимости. Целомудренный же и благочестивый читатель извинит меня, пока я опровергаю неверие, делающее выводы не о сверхчувственных предметах, а о тех, что подлежат чувствам. Прочтет это безо всякой грешной мысли тот, кто не боится читать апостола, когда он порицает бесстыдство тех женщин, которые «заменили естественное употребление противоестественным» (Рим. 1,26), тем более, что мы в данном случае не напоминаем и не укоряем, как он, достойное осуждения бесстыдство, но, объясняя по возможности те действия, от которых зависит человеческое рождение, избегаем, как и он, непристойных слов.

Глава XXIV

Итак, супруги рождали бы потомство, используя для этого детородные члены тогда, когда это было нужно, и настолько, насколько нужно, и управляла бы ими воля, а не похоть. Ибо воля наша приводит в движение не только те члены, которые имеют суставы, мышцы и сухожилия, вроде рук и ног, но и другие, более нежные, вроде рта, глаз и т. п

Есть и еще более нежные органы, нежнейшие, за исключением мозгов, которые заключены в грудной полости, с помощью которых мы вдыхаем и выдыхаем, вздыхаем и подаем голос — и они подчинены нашей воле. Не говорю уже о естественной способности некоторых животных удивительным образом приводить в движение отдельные участки кожи, дрожанием которой они могут не только отгонять мух, но и сбрасывать вонзившиеся дротики. Мог, следовательно, и человек иметь в повиновении и низшие члены, если бы не лишился этого из-за собственного неповиновения. Ибо Господу не составляло труда создать его таким, чтобы ни один из его членов не приходил в движение помимо его воли.

Знаем, что есть люди, умеющие управлять отдельными членами тела так, как обычный человек управлять ими не может: кто-то умеет искусно двигать ушами, обоими вместе или попеременно; другой — кожею лба, опуская волосяной покров почти что до уровня глаз; третий может глотать всевозможные предметы, а затем без труда извлекать их обратно, причем в абсолютно нетронутом виде. Некоторые умеют необычайно искусно подражать голосам животных и птиц. Есть чревовещатели, есть люди, умеющие плакать по желанию Но самое, пожалуй, невероятное наблюдали недавно некоторые из братьев собственными глазами. Был в епархии Кальмской церкви один пресвитер, по имени Реститут. Когда, бывало, ему вздумается (а порою и по просьбе других), он под звуки, подражающие плачу, до такой степени отвлекался от всяких телесных чувств, что его можно было щипать и колоть, и даже жечь огнем — он не чувствовал никакой боли, разве что после, от нанесенных ран. Причем, говорят, в этом состоянии он переставал даже дышать. Голоса же людей, как он рассказывал впоследствии сам, он слышал, но как бы звучащими издалека.

Итак, если и в настоящее время у некоторых людей, проводящих эту жалкую жизнь в тленной плоти, тело во многих движениях сверх обычной меры проявляет удивительную покорность, то какие у нас есть основания не верить в то, что до греха и наказания за грех члены, предназначенные для размножения потомства, могли покорно подчиняться человеческой воле безо всякой похоти? Человек предоставлен самому себе, потому что, любуясь собою, оставил Бога; но, не повинуясь Богу, не смог он повиноваться и самому себе. Ничтожность этого его состояния наиболее очевидна в том, что он не может жить, как хочет. Ибо, живи он, как хочет, он считал бы себя блаженным, хоть на деле, впрочем, и не был бы таким, если бы жил дурно.

Глава XXV

Ведь если вникнуть в дело повнимательней, то, кроме блаженного, никто не живет, как хочет; а блаженного нет никого, кроме праведного. Но и сам праведный не живет, как хочет, разве что ему удастся достигнуть такого состояния, что ему уже решительно будет невозможно ни умереть, ни впасть в заблуждение, ни подвергнуться опасности; и при этом он будет абсолютно уверен, что так будет всегда. К этому стремится

природа, и не будет она вполне и совершенно блаженной, если не достигнет того, к чему стремится. Ав настоящее время кто из людей может жить, как хочет, коль скоро и сама жизнь не в его власти? Он хочет жить, а вынужден умирать. Разве живет, как хочет, тот, кто не может жить так долго, как сам того хочет? А если бы он желал смерти, то как может жить так, как хочет, тот, кто не хочет жить? А если бы он хотел умереть, чтобы после смерти обрести блаженство, то тем более он сейчас не живет так, как хочет. Но пусть бы он даже жил, как хочет: разве он жил бы так не потому, что вынудил себя не хотеть того, чего не может, о чем сказал еще Теренций: «Если невозможно получить то, что хочешь, желай того, что возможно»*. Разве блаженство состоит в том, чтобы быть терпеливо несчастным? Разве блаженна та жизнь, которую не любят? А если она блаженна и ее любят, то не любят ли ее ради ее самой, а все прочее — также любят ради нее. Если же ее любят настолько, насколько она достойна любви, то невозможно, чтобы любящий ее так не желал, чтобы она была вечной. Итак, она будет блаженной тогда, когда будет вечной.

Глава XXVI

Итак, человек жил в раю, как хотел, до тех пор, пока хотел того, что повелел Бог. Жил, наслаждаясь Богом, от Которого, как благого, сам был добр. Жил безо всякого недостатка, имея в своей власти жить так всегда. Была пища, чтобы не испытывать голода, было питье, чтобы не испытывать жажды, было, наконец, дерево жизни, чтобы не ослабила его старость. Не было ничего, что причиняло бы боль, не было никаких болезней, которых бы следовало бояться. Плоть была здорова, душа — спокойна. Не было ни жары, ни стужи; не было грусти, не было искусственного веселья: была одна непрерывная радость, проистекавшая от Бога, к Которому пылала любовь «от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры» (I Тим. 1,5); и в то же время было верное, основанное на чистой любви общение между супругами, согласие ума и тела^ легкое соблюдение нетрудной заповеди. Усталость не утомляла, сон не клонил против воли. Откуда же у нас может возникнуть сомнение в том, что они могли произвести потомство без болезни похоти? Надлежащие члены, как и все другие, привелись бы в движение требованием воли, и «супруг прильнул бы к лону супруги»* без страстного волнения, при полном спокойствии души и тела и с сохранением

целомудрия. Ибо если этого не подтверждает наш жизненный опыт, то отсюда отнюдь не следует, что такого вообще не может быть.

Мы говорим о предметах, которые в настоящее время оскорбляют стыдливость, и потому, хотя мы и высказываем предположения о том, какими они могли быть до того, как их стали стыдиться, однако необходимо, чтобы речь наша скорее обуздывалась скромностью, которая нас останавливает, чем искала помощи у красноречия, которое нам плохо удается. Ибо то, о чем идет речь, не испытали на деле и те, которые могли бы испытать (они заслужили изгнание из рая прежде, чем успели по спокойному движению воли совокупиться для порождения потомства); но лишь только мы упоминаем об этом теперь, человеческое чувство тут же представляет себе опыт страстной похоти, а не расположение свободной воли. Потому-то стыд и мешает речи, хотя разум не изменяет мышлению.

Но как бы там ни было, у всемогущего Бога и высочайше блаженного Творца не оказалось недостатка в предусмотрительной мудрости, чтобы и из осужденного человеческого рода наполнить Свой град известным предопределенным количеством граждан, выделяя их не по заслугам, ибо все люди без исключения подверглись осуждению в своем испорченном корне, а по благодати, и показывая освобожденным как на примере их самих, так и на примере неосвобожденных, сколь велики Его им дары. Ибо всякому видно, что не по заслугам, а по незаслуженной и милосердной благодати он избавляется от зла.

Почему бы в таком случае Богу было не сотворить тех, о ком Он заранее знал, что они согрешат, если именно в них и через них, через совершенное ими преступление и через дарованную Им благодать Он смог показать, что под властью Творца и Промыслителя и превратная беспорядочность грешников не может извратить правильного порядка вещей?

Глава XXVII

Грешники, как ангелы, так и люди, не могут сделать ничего такого, что затруднило бы великие дела Господни, которые «вожделенны для всех, любящих оные» (Пс. CX, 2). Ибо Тот, Кто предусмотрительно распределил каждому свое, умеет надлежащим образом пользоваться не

только добрым, но и злым. Поэтому, пользуясь ангелом злым, в наказание за первую злую волю первого человека Бог и дозволил, чтобы подвергся искушению со стороны этого ангела первый человек, который был изначально сотворен с волею доброй. Сотворенный добрым, он, полагаясь на помощь Божию, победил бы злого ангела, но, довольствуясь в гордыне самим собой, он оставил Творца и был побежден. Таким образом, преступление его состояло в превратной воле, отвернувшейся от Творца. Но разве это было в его власти, чтобы, даже довольствуясь собой, он мог уклониться от благодеяний божественной благодати? Как не в нашей власти продолжать жить во плоти без надлежащего ее питания, но не жить в ней — в нашей власти, так же и жить хорошо без помощи Божией, хотя бы и в раю, не было во власти, но было во власти жить дурно.

Итак, хотя Бог и знал о будущем падении человека, какие бы могли быть причины, по которым Он не позволил бы коварству завистливого ангела искусить его? Зная о том, что он будет побежден, Бог также знал наперед, что тот же самый дьявол при содействии благодати Божией будет побежден семенем человеческим еще с большею славою для святых. Таким образом, и от Бога ничего не укрылось, и своим предведением Он никого не принудил ко греху. Но кто осмелится подумать или сказать, что не во власти Божией было, чтобы не пали ни ангел, ни человек? Но Он предпочел не отнимать у них самих власти на это, и, таким образом, показать, сколько зла может наделать их гордость, и сколько добра — Его благодать.

Глава XXVIII

Итак, два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе, дошедшею до презрения к Богу; небесный — любовью к Богу, дошедшей до презрения к себе. Первый полагает славу свою в самом себе, второй — в Господе. Ибо тот ищет славы от людей, а для этого величайшая слава — Бог, свидетель совести. Тот в славе своей возносит главу, а этот говорит Богу своему-. «Ты, Господи, слава моя, и Ты возносишь голову мою» (Пс. III, 4). Тем правит похоть господствования, в этом служат друг другу по любви. Тот любит в своих лучших людях свою же силу, а этот говорит: «Возлюблю Тебя, Господи, крепость моя!» (Пс. XVII, 2). Поэтому в том граде мудрые его, живя по человеку, добивались некоторых благ для тела или души своей, или для того и другого разом, но которые могли познать Бога, «не прославили Его, как

Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце: называя себя мудрыми (т. е. превозносясь под влиянием гордости своею мудростью), обезумели и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся (ибо в почитании идолов этого рода были или вождями народов, или последователями), и поклонялись и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки» (Рим I, 21—25) В этом же граде нет иной мудрости, кроме благочестия, которое правильно почитает истинно! о Бога, ожидая в обществе святых, не только людей, но и ангелов, той награды, когда «будет Бог все во всем» (I Кор XV, 28).

Книга XV

Глава I

О райском блаженстве, о самом рае и о жизни в нем первых людей, об их грехе и наказании приводились различные соображения, многое говорилось и многое писалось В предыдущих книгах остановились на этом вопросе и мы, рассказав, что прочитали в священных Писаниях и что смогли вывести из них соответственно их смыслу Но когда эти предметы рассматриваются подробнее, они вызывают такое множество разнообразных суждений, что последние потребовали бы для своего изложения гораздо большего количества книг, чем какое допускает настоящий труд и время Этого времени у нас не так много, чтобы мы могли останавливаться на всем, что может вызывать недоумение у праздных и мелочных людей, более умелых в расспрашивании, чем в способности понимать

Думаю, впрочем, что мы уже немало сделали для разрешения великих и весьма трудных вопросов о начале мира, души и самого человеческо! о рода Последний мы разделили на два разряда на тех людей, которые живут по человеку, и на тех, которые живут по Богу Эти разряды мы символически назвали двумя градами, т е двумя сообществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому — подвергнуться вечному наказанию с дьяволом Но это уже конец их, о котором нам следует говорить после Теперь же, — так как уже достаточно сказано о происхождении их и в среде ангелов, число которых нам неизвестно, и в лице двух первых людей, — следует, как мне кажется, перейти к рассказу о том, как плодятся они и размножаются, и наполняют землю с того времени, как два первых человека стали рождать потомство, и до того, когда люди рождать перестанут. Весь этот период, в течение которого умирающие уходят, а рождающиеся занимают их место, представляет собою время сосуществования этих двух градов, о которых мы рассуждаем.

Итак, от этих двух родоначальников человечества прежде был рожден Каин, принадлежащий к человеческому граду, а потом Авель, принадлежащий к граду Божию. Как относительно одного отдельно взятого человека мы по опыту убеждаемся в истинности сказанного

апостолом: «Не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (I Кор. XV, 46), — и потому каждый, поскольку рождается от осужденного отростка, сначала по необходимости бывает по Адаму злым и плотским, а потом, когда, возродившись, возрастает во Христе, становится добрым и духовным, — так и в целом человеческом роде, лишь только существование этих двух градов стало выражаться сменою поколений рождающихся и умирающих, первым родился гражданин этого века, а потом уже — чужой для этого века, принадлежащий к граду Божию, благодатью предназначенный, благодатью избранный, по благодати — странник земли, по благодати — гражданин неба. Ибо, что касается его самого, то он происходит из той же массы, которая первоначально была осуждена вся; но Бог, как горшечник (это сравнение не безрассудно, а мудро употребил апостол), из одной и той же глины творит один сосуд для почетного употребления, а другой — для низкого (Рим. IX, 21).

Прежде, однако, был сотворен сосуд в поругание, а потом — в честь; ибо и в одном и том же человеке, как я уже сказал, предваряет негодное, с которого мы по необходимости начинаем, но с которым нам нет необходимости оставаться; затем уже следует годное, к которому мы переходим по мере успехов и с которым, достигнув его, остаемся. Поэтому, хотя не всякий злой человек будет добрым, никто, однако же, не будет добрым, кто не был злым; но чем быстрее кто-либо изменяется к лучшему, тем скорее заставляет называть себя соответственно тому, что усвояет, и названием позднейшим как бы закрывает название изначальное. Итак, о Каине написано, что «построил он город» (Быт. IV, 17); Авель же, как странник, города не построил. Ибо град святых есть град вышний, хотя он и здесь рождает своих граждан, в лице которых странствует, пока не наступит время его царства, когда соберет он всех воскресших с их телами и когда последним дано будет обетованное Царство, в котором они будут со своим Главою и Царем царствовать вовеки.

Глава II

Была некоторая тень этого града и пророческий образ его, служивший скорее для обозначения, чем для действительного представления его на земле в то время, когда надлежало на него указать; называется и он градом святых, но скорее из уважения к обозначаемому, чем в смысле представления действительности, которая была делом

будущего. Об этом служебном образе и о том свободном граде, который он обозначал, так говорит апостол в своем послании к Галатам: «Скажите мне вы, желающие быть под законом: разве вы не слушаете закона? Ибо написано: «Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной». Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он — матерь всем нам. Ибо написано- «Р- веселись, неплодная, нерождающая, воскликни и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа». Мы, братия, дети обетования по Исааку. Но как тогда рожденный по плоти гнал рожденного по духу, так и ныне. Что же говорит Писание? «Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной». Итак, братия, мы дети не рабы, но свободной» (Гал. IV, 21—31).

Этот способ понимания, освященный апостольским авторитетом, дает нам указание, каким образом мы должны толковать писания обоих Заветов, Ветхого и Нового. Ибо некоторая часть земного града стала образом града небесного, потому что представляла не себя, а другой град; и, следовательно, была служебной. Не ради самой себя она была установлена, а для обозначения другого града; и так как и ей предшествовало другое изображение, то, предызображая, она и сама была предызображена. Ибо Агарь, раба Сарры, и сын ее, послужили своего рода образом самого этого образа. И как с наступлением света исчезают тени, так и свободная Сарра, которая пре-дызображала собою свободный град и для которой и та раба, в свою очередь, служила тенью, изображавшей ее другим образом, сказала: «Выгони эту рабыню и сына ее; ибо не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком» (Быт. XXI, 10), а у апостола: «с сыном свободной».

Итак, мы находим в земном граде две части: одна представляет саму действительность этого града, а другая служит посредством этой действительности для предызображения града небесного. Граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а граждан града небесного рождает благодать, освобождающая природу от греха; поэтому первые

называются сосудами гнева Божия, а последние — сосудами милосердия (Рим. IX, 22, 23). Это было предызображено и двумя сыновьями Авраама тем, что один, Измаил, родился по плоти от рабы, которая называлась Агарь; другой же, Исаак, родился по обетованию от свободной Сарры. И тот и другой — от семени Авраама; но того родила связь, служившая выражением природы, а этого дало обетование, служившее образом благодати. Там указывается на человеческое совокупление, здесь же — на божественное милосердие.

Глава III

Так как Сарра была бесплодной и отчаялась иметь потомство, то, желая иметь от своей рабы то, чего сама иметь не могла, дала ее своему мужу в качестве наложницы. Воспользовавшись своим правом относительно чужого чрева, она таким путем добилась от своего мужа того, что он должен был дать. Измаил родился, как рождаются люди от смешения двух полов по обычному закону природы. Почему и сказано: «по плоти»; не в том смысле, чтобы это не было благодеянием Божиим или чтобы в этом не проявлялось действие Божие, но в том, что там, где должен был проявиться дар Божий, который благодать Божия дает людям, как нечто незаслуженное, там следовало родиться сыну так, чтобы это не казалось зависящим от естественных причин. Ибо природа уже не дает потомства от такого совокупления мужчины и женщины, какое могло быть у Авраама и Сарры в их возрасте, к тому же при бесплодии жены, которая не могла зачать и в то время, когда лета ее соответствовали чадородию, но способность к чадородию не соответствовала летам. То же обстоятельство, что столь расслабленная природа не должна была иметь потомства, означает то, что поврежденная грехом и За это справедливо осужденная человеческая природа не имела более никакого права на истинное счастье Итак, Исаак, рожденный по обетованию, справедливо обозначает сынов благодати, граждан свободного града, союзников вечного мира, где не будет стремления к личному и в некотором роде частному произволу, но будет любовь, радующаяся об общем, и потому неизменяемом благе, делающая из многих сердец — одно, т. е. будет вполне единодушное повиновение, основанное на любви.

Глава IV

Земной град, который не будет вечным (потому что не будет уже градом, когда будет осужден на вечное наказание), имеет свои блага на

земле, которым и радуется, насколько возможна радость о таких вещах. И так как нет такого блага, которое не создавало бы затруднений тем, кто привязан к нему, то и этот град очень часто разделяется сам в себе, вступая в споры, войны и сражения и добиваясь побед, несущих пред собою смерть или, по крайней мере, смертных. Ибо, какою бы своею частью он не восстал войной на другую часть, он хочет быть победителем племен, хотя сам находится в плену у пороков. И если он, победив, делается более гордым, победа его несет пред собою смерть; а если, приняв в соображение условия и общую судьбу человеческих дел, он более тревожится возможными в будущем несчастными случайностями, чем превозносится прошлой удачей, то тем более победа его — смертна. Ибо он не может, пребывая постоянно, вечно властвовать над теми, кого смог подчинить себе победой.

Тем не менее, несправедливо говорят, будто блага, к которым стремится этот град, не суть блага. Он стремится к земному миру ради своих земных дел: этого мира он желает достигнуть посредством войны. Ибо, когда он победит и не будет такого, кто оказывал бы сопротивления, тогда настанет мир, которого не имели ранее враждебные стороны, спорившие под гнетом бедности о тех вещах, которыми не могли владеть совместно. Тяжкие войны стремятся к этому миру, и то, что называется славной победой, достигает его. Когда побеждают те, которые боролись за справедливое дело, то кто станет сомневаться, что нужно радоваться победе и что настал желанный мир? Это — благо, и, несомненно, дар Божий. Только если, пренебрегая теми лучшими благами, которые относятся к вышнему граду, где будет победа, обеспечивающая навеки высший мир, привязываются более к этим благам, или считая их единственными, или любя их более тех благ, которые признают лучшими, тогда неизбежно возникают новые несчастья, а бывшие прежде — возрастают.

Глава V

Итак, первым основателем земного града был братоубийца, из зависти убивший своего брата, гражданина вечного града, странника на этой земле (Быт. IV). Неудивительно, что спустя столько времени, при основании того города, который должен был стать во главе этого земного града, о котором мы говорим, и царствовать над столь многими народами, явилось в своем роде подражание этому первому примеру, или, как

говорят греки, архетипа. Ибо и здесь, как упоминает о самом злодействе один из их поэтов: Первые стены, увы, обагршшся братскою кровью'.

Именно так был основан Рим, судя по свидетельствам римской истории об убийстве Ромулом своего брата Рема. Различие состоит только в том, что оба они были гражданами земного града. Оба они добивались славы создать Римскую республику; но оба вместе не могли иметь такой славы, какую мог бы иметь каждый из них, если бы был один. Ибо кто хочет прославиться своим господством, господствует тем менее, чем с большим числом соучастников разделяет свою власть. Итак, чтобы одному иметь в своих руках всю власть, был убит товарищ, и посредством этого злодейства увеличилось в худшем виде то, что, не будучи запятнано преступлением, было бы меньшим, но лучшим. А те братья, Каин и Авель, не имели одинакового стремления к земным вещам, и тот, который убил своего брата, не потому завидовал ему, что его господство могло стать меньшим, если бы оба они господствовали (ибо Авель не искал господства в том граде, который основал его брат); он завидовал той дьявольской завистью, какой злые люди завидуют добрым только лишь потому, что те добры, между тем как они — злы. Ибо обладание добротой нисколько не уменьшается от того, что в этой доброте становится больше соучастников; напротив того, доброта — такое достояние, которым нераздельная любовь союзников обладает тем больше, чем они согласнее друг с другом. Тот и не будет обладать этим достоянием, кто не захочет, чтобы оно было общим; и настолько более будет обладать им, насколько сильнее будет в состоянии любить тех, кто в этом с ним соучаствует.

И то, что произошло между Ромулом и Ремом, показывает, как разделяется сам в себе земной град; а то, что произошло между Каином и Авелем, указывает на вражду между двумя градами, Божьим и человеческим. Ведут между собою борьбу злые и злые; точно так же борются между собою злые и добрые. Но добрые и добрые, если они совершенны, не могут бороться друг с другом. Приближающиеся же к совершенству, но еще не совершенные, могут бороться между собою так, что добрый восстает против того в другом, против чего борется и в самом себе. Потому что и в одном человеке «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (Гал. V, 17). Итак, духовные стремления одного могут бороться с плотскими стремлениями другого, равно как и плотские

стремления одного с духовными стремлениями другого, как борются между собою добрые и злые- или могут бороться между собою даже плотские стремления двух добрых, но еще не совершенных людей как борются между собою злые и злые, пока полное выздоровление не приведет их к последней победе

Глава VI

Эта болезнь — суть то неповиновение, о котором мы говорили в четырнадцатой книге, представляющее собою наказание за первое неповиновение; поэтому оно не природа, а порок. Потому и говорится добрым, стремящимся к совершенству и живущим в настоящем странствовании верой: «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (Гал. VI, 2). То же говорится и в другом месте: «Вразумляйте бесчинных, утешайте малодушных, поддерживайте слабых, будьте долготерпеливы ко всем. Смотрите, чтобы кто кому не воздавал злом за зло» (Кол. V, 14, 15). И еще: «Если и впадет человек в какое согрешение, вы Духовные исправляйте такового в духе кротости, наблюдая каждый за собою, чтобы не быть искушенным» (Гал. VI, 1). И еще.- «Солнце да не зайдет во гневе вашем» (Еф. IV, 26). И в Евангелии: «Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним» (Мф. XVIII, 15). Так же и о грехах, которые мо-гут грозить соблазном для многих, апостол говорит: «Согрешающих обличай пред всеми, чтоб и прочие страх имели» (I Тим. V, 20). Поэтому же часто предписывается прощать друг другу и заботиться о сохранении мира, без которого никто не может узреть Бога: в последнем случае существует опасность, что когда-нибудь будет приказано рабу отдать прощенный было ему долг в десять тысяч талантов, за то, что он не простил своему товарищу долга в сто динариев. Приведя такой пример, Господь Иисус прибавил: «Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его» (Мф. XVIII, 35). Таковы врачебные средства для граждан града Божия, странствующих на этой земле и воздыхающих о мире небесного отечества.

Дух же Святый врачует внутренним образом, чтобы врачеванию внешнему дать некоторую силу. Иначе, если бы и сам Бог, пользуясь подчиненным себе творением, говорил в каком-либо человеческом образе, обращаясь только к человеческим чувствам, телесным ли, или подобным им, какие мы имеем во сне, но не оказывал бы влияния и не

действовал бы на ум внутренней благодатью, никакая проповедь истины не принесла бы человеку пользы. Делает же это Бог, отделяя сосуды гнева от сосудов милосердия Своего, по соображениям Ему известным, весьма таинственным, но в то же время справедливым. Ибо с Его помощью, оказываемой удивительными и сокровенными способами, совершается обращение к уму, не умышляющему под управлением Божиим на злое, когда грех, обитающий в наших членах, — что представляет собою само наказание за грех, — не царствует, как сказал апостол (Рим. VI, 12, 13), в нашем мертвенном теле так, чтобы мы повиновались его похотям и предоставляли ему наши члены в качестве орудий неправды; и человек находит в этом уме в настоящее время более спокойного правителя, а впоследствии, достигнув полного выздоровления и бессмертия, будет царствовать без всякого греха в вечном мире.

Глава VII

Но все то, о чем мы сказали выше, какую пользу оно принесло Каину, когда обратился к нему с речью Бог, — обратился так, как обыкновенно говорил с первыми людьми, в качестве как бы собеседника через подчиненную Ему тварь? Разве не совершил он задуманного преступления, убийства брата, и после божественного увещания? Когда Бог показал различие между жертвами того и другого, приняв жертвы одного и отвергнув жертвы другого, — что, конечно, могло быть замечено по какому-нибудь видимому признаку; а сделал это потому, что дела последнего были злы, а брата его добры, — тогда Каин сильно опечалился, и лицо его осунулось. Именно так об этом и написано: «И сказал Господь Каину: почему ты огорчился? и отчего поникло лице твое? если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт. IV, 6, 7). В этом увещании, с которым Бог обратился к Каину, выражение: «Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит», из-за некоторой неясности, к чему оно относится (и предшествующего принятия жертвы одного и неприятия — другого), понималось по-разному, когда толкователи божественных Писаний пытались объяснить их сообразно с правилами веры. Ибо жертва приносится правильно, когда она приносится истинному Богу, Которому одному только должны быть приносимы жертвы. Но она неправильно разделяется, когда не различается, как следует, место, время, сами приносимые вещи или

приносящий от того, кому приносится, или те, между которыми разделяется принесенное для употребления.

В каком из приведенных отношений Каин не угодил Богу, понять нелегко. Но если апостол Иоанн говорит об этих двух братьях: «Не так, как Каин, который был от лукавого и убил брата своего. А за что убил его? За то, что дела его были злы, а дела брата его праведны» (I Иоан. III, 12), то этим дается понять, что Бог потому отверг его дары, что он худо разделил их в том отношении, что хотя и дал Богу нечто

Ему принадлежащее, но самого себя оставил себе. Так поступают все, которые следуют не Божьей, а своей собственной воле, т. е. живут не правым, а развращенным сердцем, но приносят Богу дар, которым думают подкупить Его, дабы Он помог не уврачеванию их злых пожеланий, а их исполнению. И таково свойство земного града — чтить Бога или богов, чтобы с их помощью властвовать в земном мире; не для того, чтобы заботиться о пользе других, а из страсти к господству. Добрые люди для того пользуются миром, чтобы наслаждаться Богом, злые же, напротив, для того пользуются Богом, чтобы наслаждаться миром. Впрочем, так делают лишь те, которые верят, что Бог существует и печется о делах человеческих; а есть и гораздо худшие, которые и этому не верят.

Итак, Каин, узнав, что Бог призрел не на его жертву, а на жертву его брата, должен был бы, изменившись, подражать доброму брату, а не завидовать ему из гордости. А между тем, он опечалился, и лицо его поникло. Этот грех, зависть доброте другого, и притом своего брата, Бог особенно и порицал. Порицая, Он спрашивал его: «Почему ты огорчился' и отчего поникло лице твое?» Бог видел, что он завидовал брату, и порицал это. Ибо люди, для которых чужое сердце составляет тайну, могли усомниться, была ли это печаль о своих дурных качествах, которые сделали его, как он убедился, неугодным Богу, или же это была скорбь о добрых качествах брата, которые были Богу приятны, так как Он призрел на жертву Авеля. Но Бог, Который не хотел принять его жертвы для того, чтобы обратить его недовольство скорее на самого себя, чем на брата, — так как он был несправедлив, живя неправедно, и потому не был достоин, чтобы его приношение было одобрено, — показал, насколько он был еще более несправедливым, беспричинно ненавидя своего справедливого

брата Не отпуская его, однако, без святой, справедливой и доброй заповеди, Господь сказал: «У дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним». Можно, пожалуй, эти слова понимать в том смысле, что грешник должен приписывать свой грех не кому-либо другому, а только себе. Это уже — начало спасительного покаяния, ибо тогда кто бы то ни было будет господствовать над грехом, когда не возвысит его над собою, защищая его, а подчинит его себе, раскаиваясь в нем; в противном же случае, являясь заступником греха, он будет служить ему, как господину.

Но если под грехом разуметь саму плотскую похоть, о которой говорит апостол: «Плоть желает противного духу» (Гал. V, 17), упоминая в числе плодов этой плоти и зависть, которая подстрекала Каина и побуждала его погубить своего брата, то (сказанное Каину Господом) следует понимать так, что когда будет возбуждена та плотская сторона, которую апостол называет грехом, когда говорит «Не я делаю то, а живущий во мне грех» (Рим. VII, 17), — та часть души, которую и философы называют порочной, которая не должна увлекать за собою ум, но которую, напротив, ум должен держать в своей власти и удерживать от непозволительных дел, — итак, когда эта часть души будет возбуждена к дурному поступку, но успокоится и покорится словам апостола: «Не предавайте членов ваших греху в орудие неправды» (Рим. VI, 13), тогда она, укрощенная и побежденная, обратится к уму, чтобы над нею, как подчиненной, господствовал разум. Это и повелевал Бог тому, кто воспламенялся завистью к брату и хотел убить того, кому должен был бы подражать. Он, таким образом, как бы сказал: «Удержи руки от злодейства; пусть не царствует грех в твоем мертвенном теле так, чтобы ты повиновался его желаниям, и не предавай свои члены в орудия неправды греху».

Нечто подобное сказано в той же божественной книге и о жене, когда после грехопадения спрошенные Богом подверглись осуждению: дьявол в лице змея, она же и ее муж в лице собственном. Бог сказал ей тогда: «Умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей»; а потом прибавил: «И к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. III, 16). Что сказано Каину о грехе, или о порочной похоти плоти, то же самое (по смыслу) говорится в этом месте и грешной жене, откуда следует заключить, что

муж должен управлять женою подобно душе, управляющей плотью. Почему апостол и говорит: «Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти» (Еф. V, 28, 29). Все это нужно лечить, как свое, а не осуждать, как чужое. Но Каин принял заповедь Божию, как изменник. Вследствие усилившейся зависти, он вероломно убил брата. Таков был основатель земного града. А каким образом он предвозвестил собою иудеев, которые убили Христа, пастыря овец бессловесных, предызображенного Авелем, пастырем овец бессловесных (ибо в аллегории заключено пророчество), об этом в настоящее время я говорить не стану, но помню, что я говорил кое-что относительно этого в книге против Фавста манихея.

Глава VIII

Теперь я нахожу нужным защитить историю, чтобы не показалось невероятным сказанное в Писании, что был создан город одним человеком в то время, когда представляются жившими на земле только четыре человека, а после братоубийства — даже три, т. с. первый человек, отец всех, затем сам Каин и его сын . Енох, в честь которого был назван город. Но те, которые поднимают этот вопрос, мало обращают внимания на то, что писателю этой священной истории не было необходимости называть всех людей, которые в то время могли жить, а лишь тех, кого требовала цель предпринятого труда. Ибо намерением этого писателя, бывшего в данном случае орудием Духа Святого, было дойти через преемственность известных поколений, происшедших от одного человека, до Авраама, а потом от его семени до народа Божия: в этом народе, выделенном из прочих поколений, предызображалось и предвозвещалось все, что предвиделось в Духе, как имеющее совершиться, относительно града, царство коего будет вечным, и Царя его и Основателя — Христа; но не умалчивалось и о другом обществе человеческом, которое мы называем земным градом, а упоминалось настолько, чтобы град Божий представлялся яснее благодаря сравнению с противоположным ему градом.

Итак, когда священное Писание, говоря о том или другом лице, причем упоминая и число лет, которое прожил этот человек, заключает свою речь о нем так: и родил такой-то сыновей и дочерей, всех же дней жизни его было столько-то, и он умер; то разве в силу только того, что

оно не называет этих сынов и дочерей, мы не должны представлять себе, что за такое большое количество лет, какое проживали люди в первые времена мира, могло родиться весьма много людей, которые, соединившись, могли основывать не только города, но и очень многие государства? Богу, по вдохновению Которого это было написано, угодно было с самых первых времен обособить и различить эти два общества по их различным родоначальникам, так, чтобы особо сгруппировались поколения людей, живущих по человеку, и особо — сынов Божиих, т. е. людей, живущих по Богу, и так до потопа. При этом представляется разделение и смешение обоих обществ: разделение потому, что упоминаются отдельно поколения их,- одно, происходившее от братоубийцы Каина, другое же — от Сифа, родившегося от Адама вместо убитого Авеля; смешение же потому, что, когда добрые люди уклонились от добра, все сделались такими, что были стерты с лица земли потопом, за исключением одного праведного, имя которому было Ной, его жены, трех сыновей и стольких же невесток: эти восемь человек удостоились избежать общей гибели смертных благодаря ковчегу.

Равным образом, из того, что написано- «И познал Каин жену свою; и она зачала, и родила Еноха. И построил он город; и назвал город по имени сына своего: Енох» (Быт. IV, 17), не следует заключать, будто это он родил первого сына. Основанием для подобного заключения не может служить выражение, что он познал жену свою, указывающее как бы на то, что он тогда впервые соединился с нею. Ибо и о самом отце всех, Адаме, не тогда только говорится это, когда был зачат Каин, являвшийся его первенцем; и после этого Писание говорит- «И познал Адам еще жену свою, и она родила сына, и нарекла ему имя: Сиф» (Быт. IV, 25). Из приведенного примера видно, что Писание имеет обыкновение выражаться подобным образом, хотя и не всегда, когда говорит о совершившихся зачатиях людей, однако же и не только тогда, когда впервые происходит соединение между собою обоих полов. Нельзя непременно считать Еноха первенцем и на том основании, что именем его был назван город. Возможно, что по какой-либо причине отец его, хотя имел и других детей, любил его более остальных. Ведь и Иуда, от которого получили свое название и Иудея, и иудеи, не был первенцем. Но если бы даже он и был первенцем основателя этого города, все же из этого еще не следует, что отец дал его имя основанному им городу в то самое время, когда он родился; потому что один человек не мог в то

время составить из себя самого целый город, который есть не что иное, как множество людей, соединенных известным союзом общежития. Только тогда, когда семейство этого человека размножилось до такой степени, что имело уже численность народа, тогда он и смог основать город и дать ему имя своего первенца.

Жизнь тех людей была столь продолжительной, что из упомянутых в Писании, о летах которых оно не умолчало, проживший менее всех людей до потопа дожил до семисот пятидесяти трех лет. Большая же часть их пережила девятьсот лет, хотя до тысячи не дожил никто. Итак, кто же усомнится, что в течение жизни одного человека род человеческий мог настолько размножиться, что было из кого образовать не один, а очень много городов? Подобное предположение тем более возможно, что от одного Авраама, не многим более, чем за четыреста лет, количество еврейского народа возросло настолько, что при выходе этого народа из Египта насчитывалось шестьсот тысяч человек, способных носить оружие (Исх XII, 37); и то, если не считать не относящегося собственно к народу Израиля народа идумеев, происшедшего от брата его Исава, внука Авраамова, и других племен, происшедших от семени того же Авраама, но рожденных не от жены его сары

Глава IX

Поэтому никто из тех, кто умеет благоразумно судить о вещах, не станет сомневаться в том, что Каин мог основать какой-нибудь город, а тем более город большой в то время, когда жизнь смертных была столь продолжительной; разве только кто-нибудь из неверующих выразит сомнение относительно самого количества лет, которое, как написано у наших авторов, проживали тогда люди, и станет отрицать вероятность такого долголетия. Не верят ведь и тому, что тела людей были тогда гораздо больше, нежели сейчас. Но знаменитейший их поэт, Вергилий, рассказывая, как сильный муж прежнего времени, ера- • жаясь, схватил огромный камень, водруженный на границе полей, побежал и бросил его, замечает, что Он показывает этим, что земля в то время производила обыкновенно тела гораздо большие. Насколько же больше были они в первые времена мира, перед знаменитым и бесславным потопом? Впрочем, относительно величины тел обличают неверующих открывающиеся по ветхости ли, или под воздействием влаги, или по другим каким-либо причинам гробницы, в которых находят или из

которых выпадают кости умерших невероятной величины. Я видел сам, и притом не один, а в сопровождении нескольких лиц, на Утическом побережье коренной зуб человека такой величины, что если бы он был разделен на части, соответствующие нашим зубам, то из него можно было бы сделать сотню зубов. Думаю, однако же, что это был зуб какого-нибудь гиганта. Ибо, кроме того, что у всех тогда тела были гораздо больше наших, гиганты при этом далеко превосходили всех остальных. Как в наши, так и в прежние времена, хотя и редко, но почти всегда бывали такие люди, которые далеко превосходили размерами всех остальных. Плиний Секунд, человек весьма ученый, свидетельствует, что чем дальше продолжается этот век, тем все меньшие тела производит природа. Упоминает он, что и Гомер часто жаловался на это в своих стихах, причем говорит это отнюдь не в виде насмешки над якобы поэтическими вымыслами, а полагая это, как исследователь чудес природы, исторической правдой". Но, как я сказал, доказательством величины древних тел, даже для веков позднейших, служат часто находимые кости, отличающиеся долговечностью. Долголетие же какого-нибудь человека, жившего в те времена, не может быть подтверждено никакими подобными наглядными доказательствами. Тем не менее, в силу этого не должна отрицаться достоверность священного Писания, повествованиям которого тем бесстыднее не верить, чем очевиднее исполняется предвозвещенное им. Впрочем, тот же Плиний говорит, что и до сих пор существует народ, в котором люди проживают по двести лет*. Если же, таким образом, долголетие человеческой жизни, которого мы не видели на опыте, признается существующим и в настоящее время в неизвестных нам местах, то почему не верить, что оно существовало и в неизвестные нам времена? Или же можно поверить, что в каком-нибудь месте есть то, чего нет здесь, и нельзя поверить, что когда-нибудь было то, чего нет теперь?

Глава X

Между еврейскими и нашими кодексами существует некоторая разница в самом счете лет; отчего это так — не знаю. Разница эта, однако же, не такова, чтобы между кодексами оказывалось противоречие относительно долговечности тех людей. Например, сам первый человек, Адам, до рождения сына, названного Сифом, по нашим кодексам показывается жившим двести тридцать лет, по еврейским же — сто тридцать. Но после этого рождения наши кодексы представляют его

прожившим еще семьсот лет, а еврейские — восемьсот. Так же точно и в остальных случаях: общее число лет одинаково. И в последующих поколениях при рождении тех, о рождении которых упоминается, отец по еврейским кодексам представляется жившим на сто лет менее; зато по нашим он оказывается жившим на сто лет менее, чем по еврейским, после рождения. Таким образом, там и здесь общий итог один и тот же.

В шестом поколении те и другие кодексы совершенно согласны. Но в седьмом, когда был рожден тот Енох, о котором повествуется, что он не умер, а был по воде Божией вознесен, оказывается та же разница, что и в предыдущих пяти поколениях, на сто лет до рождения того сына, который при этом упоминается, и то же согласие в общем итоге. По тем и другим кодексам Енох, прежде чем взял его Бог, жил триста шестьдесят пять лет. Относительно восьмого поколения есть также некоторая разница, но меньшая, чем в предыдущих поколениях, и несходная с прежней. Мафусал, сын Еноха, до рождения того, кто следует за ним по порядку, по еврейским кодексам жил не на сто лет меньше, а на двадцать больше: эти двадцать лет оказываются потом прибавленными в наших кодексах к тем годам, которые он прожил после рождения, и, таким образом, в тех и других общее число лет сходится. В одном только девятом поколении, т. е. в годах Ламеха, сына Мафусала и отца Ноева, общая сумма расходится, но незначительно. По еврейским кодексам он представляется жившим двадцатью четырьмя годами более, чем по нашим, а после рождения — на тридцать больше, чем по нашим. Вычтя из последней цифры шесть, получим упомянутую разницу в двадцать четыре года.

Глава XI

Из-за этого расхождения между еврейскими и нашими книгами возник знаменитый спор о Мафусале, который, судя по счету годов, прожил еще четырнадцать лет после потопа*, между тем как священное Писание говорит, что из всех, бывших тогда на земле, только восемь человек избежали с помощью ковчега гибели от потопа (I Пет. III, 20), и в их числе Мафусала не было. Ибо по нашим кодексам Мафусал до рождения сына, названного Ламехом, прожил сто шестьдесят семь лет; затем сам Ламех до рождения от него Ноя прожил сто восемьдесят восемь лет; что составит вместе триста пятьдесят пять лет. Если к этим годам прибавить шестьсот лет жизни Ноя, прошедших до потопа, то получится

девятьсот пятьдесят пять лет от рождения Мафусала до потопа. Всех же лет жизни Мафусала считается девятьсот шестьдесят девять; потому что, прожив до рождения сына, названного Ламехом, сто шестьдесят семь лет, он после его рождения жил еще восемьсот два года, что и составляет вместе, как мы сказали, девятьсот шестьдесят девять лет. Если вычесть отсюда девятьсот пятьдесят пять лет, от рождения Мафусала до потопа, то останется четырнадцать лет, которые он якобы прожил после потопа.

Некоторые поэтому полагают, что он прожил некоторое время не на земле, где, как известно, были уничтожены все творения, которым природа не дозволяет жить в воде, а со своим отцом, который был взят Господом, и пробыл там до тех пор, пока не окончился потоп. Думают так потому, что не хотят отказывать в доверии кодексам, которым Церковь отдает преимущественное уважение, и полагают, что скорее в иудейских, чем в этих, есть неточность. Они не допускают, что скорее у переводчиков могла возникнуть ошибка в данном месте, чем ложь на том языке, с которого через посредство языка греческого был сделан перевод священного Писания на наш язык. Невероятно, говорят они, чтобы Семьдесят толковников, которые переводили все в одно и то же время и в одном и том же смысле, могли ошибиться или захотели бы солгать в том, что для них было совершенно бесполезно. Иудеи же, завидуя, что благодаря переводу Закон Божий и Пророки перешли к нам, изменили кое-что в своих кодексах, чтобы уменьшить этим авторитет наших. Последнее мнение или предположение пусть каждый принимает, как хочет: несомненно одно, что Мафусал не жил после потопа, а умер накануне, если счет лет в еврейских кодексах неверен. Свое же собственное мнение об этих Семидесяти толковниках я изложу подробнее в йзоем месте, когда с Божьей помощью придется, насколько то потребуется настоящим трудом, говорить о самом времени их. В настоящем же случае вполне достаточно, что по показаниям тех и других кодексов люди жили тогда такое продолжительное время, что в течение жизни одного человека, родившегося первым от тех двух родителей, которые одни только и жили тогда на земле, род человеческий смог настолько размножиться, что можно было основать город.

Глава XII

Ибо никоим образом нельзя согласиться с теми, которые полагают, что года в те времена считались иначе, т. е. были настолько коротки, что

наш один год заключал в себе десять тех. По их словам, услышав или прочитав, что кто-нибудь прожил девятьсот лет, каждый должен разуметь девяносто: потому что десять тех лет составляют один наш, а десять наших — тех сто. Поэтому Адам, по их мнению, прожил двадцать три года, когда родил Сифа, а сам Сиф — двадцать лет и шесть месяцев, когда от него родился Енос; священное же Писание называет последнее число двумястами и пятью годами. По предположению этих лиц, мнение которых мы излагаем, один такой год, какой мы имеем теперь, тогда разделяли на десять частей, и эти части называли годами. Каждая из этих частей составляет квадратное число шести, потому что Бог в шесть дней совершил дела Свои, чтобы в седьмой день почить (о чем я говорил, как мог, в одиннадцатой книге). Шесть, умноженные на шесть (что и есть квадрат шести), дают тридцать шесть дней, которые, будучи помноженными на десять, дадут триста шестьдесят дней, т. е. двенадцать лунных месяцев. А так как оставалось еще пять дней, которыми пополняется солнечный год, и четверть дня, которая, взятая четыре раза, добавляет еще один день в том году, который называется високосным, то для соответствия к годам древние прибавляли потом дни; эти дни римляне называют вставными. Таким образом Енос, сын Сифа, был от роду девятнадцати лет, когда от него родился сын его, Каинан; Писание же показывает это число как сто девяносто лет. И затем во всех дальнейших поколениях до потопа, когда упоминаются лета людей, не встречается в наших кодексах почти никого, кто родил бы сына, имея сто или менее того лет, или даже сто двадцать и несколько более; самым же меньшим возрастом для рождения называется стошестидесятилетний.

Это потому, говорят, что никакой человек не может рождать детей в десять лет, считавшихся у людей того времени за сто; но в шестнадцать лет, которые в те времена считались за сто шестьдесят, уже является возмужалость, способная к произведению потомства. А чтобы не показалось невероятным, что год тогда считался иначе, прибавляют, что у многих исторических писателей можно найти, что египтяне имели год из четырех месяцев*, акорнане — из шести, лавинии — из тринадцати.

Плиний Секунд, упомянув о тех фактах, которые встречаются в рукописях, что некто жил сто пятьдесят два года, другой — десятью годами больше, а некоторые и по двести лет, иные — по триста, иные —

до пятисот, до шестисот, а некоторые дожили и до восьмисот лет, полагает, что случилось это по незнанию счета времени.

Ибо у одних, говорит он, один год ограничивался летом, а другой — зимою; у других же — одним из четырех времен года, как, например, у аркадян, год которых составлял три наших месяца. К этому он прибавляет, что египтяне, малые годы которых, как мы сказали выше, были равны четырем месяцам, ограничивали некогда год исходом луны. От этого-то у них, говорит он, и рассказывается о целых тысячах прожитых лет*.

Такими-то якобы достоверными доказательствами некоторые лица, вовсе не рассчитывающие подорвать достоверность этой священной истории, а напротив, старающиеся увеличить ее, чтобы не казалось невероятным то обстоятельство, что древние люди жили такое большое число лет, —«такими-то, говорю, доказательствами убедили себя (и полагают, что убедили не без основания), что годом назывался тогда такой малый период времени, что из десяти тех лет составляется один наш, а десять наших лет равняются сотне тех. Но что это совершенно ложно, на это есть очевиднейшее доказательство. Но прежде чем привести его, я, однако, не нахожу возможным умолчать о том, насколько их предположение может казаться вероятным.

На самом деле мы можем показать несостоятельность их мнения и опровергнуть его на основании еврейских кодексов. В последних говорится, что Адаму было не двести тридцать, а сто тридцать лет, когда он родил третьего сына. Если это по нашему счету тринадцать лет, то, без сомнения, он родил первого сына, когда ему было одиннадцать или немногим более лет. Кто же может родить в таком возрасте при обыкновенном и хорошо известном нам законе природы? Но мы оставим в стороне Адама, который, быть может, в состоянии был родить тотчас же по сотворении. Ибо весьма вероятно, что он был сотворен некто пять-стало быть, по их мнению, ему не было тог-ы и одиннадцати лет. А что тогда сказать о Каинане, сыне его, который по нашим кодексам имел сто семьдесят а по еврейским — семьдесят лет, когда родил Малелеила? Какой семилетний человек может родить, если только тогда семьюдесятью годами назывались семь лет?

Глава XIII

Но когда я говорю это, мне все представляется, что это-де ложь иудеев, о которой выше было уже достаточно сказано: потому что Семьдесят толковников, пользующиеся заслуженною славой, не могли лгать. Но если поставить при этом вопрос, что вероятнее: то ли, что иудейский народ, рассеянный так давно и на таком большом пространстве, мог единодушно согласиться вписать эту ложь и, из зависти к достоверности чужих кодексов, лишить истины свои, или же то, что семьдесят человек, бывшие сами иудеями, собранные в одном месте (так как их пригласил для этого дела царь египетский, Птолемей), позавидовали тому, что истина будет у чужеземных народов, и сделали это по общему уговору: кто не увидит, чему скорее и легче можно поверить. Устраним, однако же, самую мысль о том, чтобы какой-нибудь благоразумный человек пришел к заключению, будто иудеи, какова бы ни была их злоба и лукавство, могли иметь такую силу в отношении к многочисленным и рассеянным издавна и на больших пространствах кодексам; или будто бы те достопамятные семьдесят мужей условились только в этом одном, завидуя язычникам в истине.

Будет вероятнее, если кто-нибудь скажет, что на первых порах, как только начали переписывать это из библиотеки Птолемея, нечто подобное могло быть сделано в одном, т. е. в прежде всех переписанном кодексе, а из него уже распространилось далее; к этому могла присоединиться и ошибка переписчика. Последнее можно предполагать в вопросе о жизни Мафусала и в другом месте, где оказывается разность в общей сумме в двадцать четыре года. Но в тех случаях, где сряду продолжаются сходные ошибки, где до рождения того сына, который следует по порядку, в одном случае показывается лишних сто лет, а в другом недостает их; после же рождения показывается сто лишних, где их недоставало, и убавляется, где они были лишними, чтобы было сходство в общей сумме; и это повторяется в первом, втором, третьем, четвертом, пятом и седьмом поколениях: в этих случаях сама ошибка представляется имеющей некоторое, если можно так выразиться, постоянство, и пахнет не случайностью, а преднамеренностью.

Итак, та разница в числах, одним образом показываемых в кодексах греческих и латинских, и другим — в еврейских, которая повторяется последовательно в стольких поколениях сперва через прибавление, а

потом — через отнятие ста лет, должна быть приписана не злобе иудеев и не расчетливости или хитрости Семидесяти толковников, а ошибке того переписчика, который первым взял для переписки кодекс из библиотеки вышеупомянутого царя. Ибо и теперь в тех случаях, когда числа не привлекают особого внимания чем-либо таким, что легко может быть понято или что представляется полезным изучить, они небрежно переписываются и еще небрежнее исправляются. Кто, например, сочтет для себя нужным усвоить с точностью, сколько тысяч человек могло иметь каждое из колен Израильских? Ведь пользы от этого не представляется никакой; а таких людей, которые могли бы глубже вникать в эту пользу, разве много найдется? Но там, где через столько следующих друг за другом поколений в одних кодексах добавляется сто лет, в других — нет> а после рождения сына, о котором упоминается, эти сто лет опускаются там, где они были прежде, и добавляются там, где их не было, чтобы уравнять общую сумму, — там сделавший это, без всякого сомнения, хотел убедить, что древние люди жили так много лет потому, что называли годами самые короткие периоды времени. Он и старался показать это относительно возраста возмужалости, в котором люди делаются способными к рождению детей. Он думал, что следует внушить неверующим, что сто тех лет равняются десяти нашим, чтобы они не отрицали достоверности такой долголетней людской жизни. Поэтому он и прибавил сто лет там, где не находил еще возраста, способного к рождению детей, и те же сто лет после рождения сына убавил, чтобы суммы были одинаковы. Он хотел таким образом привести в большее соответствие возрасты, способные к рождению детей, не изменяя, однако же, общего количества лет, прожитых каждым.

Что же касается того обстоятельства, что он не сделал этого в шестом поколении, то именно это лучше всего показывает, что делал он это только тогда, когда того требовалось целью, о которой мы говорим: потому что он не сделал этого там, где упомянутая цель того не требовала. Он нашел, что по еврейским кодексам в этом поколении Иаред прожил до рождения Еноха сто шестьдесят два года, что, сообразно с представлением о более коротких годах, составляет шестнадцать лет и почти два месяца; этот возраст уже способен к рождению, поэтому и не было необходимости прибавлять ста коротких лет, чтобы вышло двадцать шесть наших, равно как и после рождения Еноха убавлять их, так как они

не были прибавлены до рождения. Так случилось то, что в этом месте нет никакой разницы между теми и другими кодексами.

Но затем снова возникает недоумение: почему в восьмом поколении, перед тем как родился Ламех от Мафусала, в еврейских кодексах читается сто восемьдесят два года, а в наших мы находим двадцатью годами меньше, между тем как обыкновенно прибавлялось сто лет; а после рождения Ламеха эти года приданы для пополнения общей суммы, которая в тех и других кодексах одинакова. Ведь если он стосемидесятилетний возраст для возмужалости хотел принимать за семнадцатилетний, то он не должен был как ничего прибавлять, так и убавлять; потому что встретил возраст, способный к рождению детей, для пополнения которого в других случаях, когда не находил его таковым, прибавлял сто лет. Можно было бы подумать, что эти двадцать лет убавлены по ошибке, если бы, убавив их сначала, он не постарался прибавить после, для сохранения согласия между общими суммами.

Уж не следует ли думать, что это сделано с хитростью, чтобы скрыть то намерение, с которым прежде прибавлялись, а потом отнимались сто лет; так как и в данном месте, где не было уже в этом необходимости, случилось то же самое, хотя не с сотнею лет, а с небольшим числом, которое сначала убавлено, а потом прибавлено? Но как отнестись к этому объяснению, верить ли, что дело было так, или не верить, да и вообще, было ли оно подобным образом или каким-либо иным; я нисколько не сомневаюсь, что в тех случаях, когда имеется различие между теми и другими кодексами, и когда, притом, показания тех и других вместе не могут иметь исторической достоверности, следует более доверять тому языку, с которого был сделан толковниками перевод на другой язык. Ибо даже по некоторым трем греческим, одному латинскому и одному сирийскому кодексам, согласным между собою, оказывается, что Мафусал умер за шесть лет до потопа.

Глава XIV

Теперь посмотрим, каким образом можно с очевидностью доказать, что года, насчитанные в продолжительной жизни тех людей, были вовсе не настолько коротки, чтобы десять их составляли один наш, а были столь же продолжительными, как и наши, образуемые круговым обращением солнца. На шестисотом году жизни Ноя, по словам Писания,

произошел потоп. Если те года были такими короткими, что десять их составляют наш один, т. е. каждый из них состоял из тридцати шести дней, то почему тогда написано: «Чрез семь дней воды потопа пришли на землю. В шестисотый год жизни Ноевой, во второй месяц, в семнадцатый день месяца» (Быт. VII, 10,11)? Ведь такой малый год, если он по древнему обычаю носил имя года, или вовсе не имел месяцев, или же, чтобы он мог иметь двенадцать месяцев, каждый месяц его должен был состоять из трех дней. На каком основании было сказано: «Во второй месяц, в семнадцатый день месяца», если не на том, что месяцы тогда были такими же, как и теперь? Ведь иначе, каким бы образом говорило Писание, что потоп начался в двадцать седьмой день второго месяца*? Затем, относительно конца потопа читаем следующее: «И остановился ковчег в седьмом месяце, в семнадцатый день месяца, на горах Араратских. Вода постоянно убывала до десятого месяца; в первый день десятого месяца показались верхи гор» (Быт. VIII, 4,5).

Итак, если месяцы были такими же, как и теперь, то такими же, конечно, были и годы. Трехдневные месяцы не могли иметь двадцати семи дней. А если — чтобы пропорционально уменьшить все — днем тогда называлась тридцатая часть трех дней; то окажется, что такой великий потоп, который представляется совершившимся за сорок дней и ночей, совершился менее, чем за четыре дня. Кто допустит подобную глупость и несообразность? Поэтому да устранится это заблуждение, которое, желая ложным предположением увеличить достоверность нашего Писания в одном случае, подрывает его в другом. Несомненно, и тогда был такой же день, как и теперь, определявшийся двадцатью четырьмя часами дня и ночи; такой же месяц, как и теперь, начинавшийся рождением и оканчивавшийся исходом луны; такой же год, как и теперь, состоявший из двенадцати лунных месяцев с добавлением до полного солнечного круга пяти дней с четвертью; был второй месяц такого шестисотого года жизни Ноевой, и двадцать седьмой день такого месяца, когда начался потоп; во время его сорок дней шли непрерывные дожди, и эти дни имели не по два или несколько более часов, а по двадцать четыре часа дневного и ночного времени. Поэтому и те древние люди жили порою более, чем по девятьсот таких же больших лет, каких впоследствии Авраам прожил сто семьдесят пять, а после него сын его, Исаак, сто восемьдесят, а сын последнего, Иаков, около ста пятидесяти, и каких Моисей, спустя несколько веков, прожил сто двадцать, а в настоящее

время люди проживают семьдесят или восемьдесят, или немногим более, но о которых уже сказано: «Самая лучшая пора их — труд и болезнь, ибо проходят быстро, и мы летим» (Пс. ЬХХХ1Х, 10). ·У Августина написано: «Во второй месяц, в двадцать седьмой день месяца».

Что же касается той разницы в числах, которая замечается между еврейскими и нашими кодексами и не противоречит этой долговечности древних, то, если оказывается такое различие, что нельзя признать истинным и то и другое, исторической достоверности нужно искать в том языке, с которого сделан наш перевод. Возможность для этого предоставляется всякому желающему. Но это не значит, что кому-нибудь дозволено исправлять по еврейским кодексам Семьдесят толковников во многом, в чем они не согласны с теми кодексами. Это различие не есть так называемая погрешность, и я думаю, что его никоим образом не следует считать таковою. Но в тех случаях, где нет ошибки переписчика и где есть смысл, согласный с истиной и предвозвещающий ее, в тех случаях надо полагать, что они говорили иначе, чем в еврейских кодексах, не как переводчики, а с той свободой, которая свойственна пророкам. Поэтому и апостолы, когда приводят свидетельства из Писаний, пользуются не только еврейскими кодексами, но и их переводами. Но об этом я обещал поговорить подробнее, если поможет Бог, в более удобном месте; теперь же перейду к тому, что стоит на очереди. Итак, не следует сомневаться, что один человек, который был рожден первым от первого человека, живя так долго, мог основать град, — земной, конечно, а не тот, который называется градом Божиим, ради описания которого мы и предприняли настоящий труд.

Глава XV

Кто-нибудь скажет: «Так ли это нужно понимать, что человек, который по природе своей должен был рождать детей и при этом не давал себе обета воздержания, не вступал в брачное сожительство до ста и более лет, или, согласно еврейским кодексам, немногим менее; или, если и вступал, то не в состоянии был рождать детей?» Этот вопрос разрешается двумя способами. Или возмужалость являлась настолько позже, насколько большей была продолжительность всей жизни; или же, что кажется мне более вероятным, в данном случае упомянуты не перворожденные сыновья, а только те, которых требовал порядок преемственности, чтобы дойти до Ноя, как сделан был потом от него переход к Аврааму, а затем

до известного момента времени, насколько то было нужно, чтобы указать при помощи упомянутых поколений - продолжение славнейшего града, странствующего в этом мире и стремящегося к вышнему отечеству. Нельзя отрицать лишь одного: Каин родился первым от соединения мужа и жены По рождении его Ева* не сказала бы, «Приобрела я человека от Господа» (Быт. IV, 1), если бы этот человек не был присоединен первым к ним двум. Следовавший за ним Авель, убитый своим братом и послуживший некоторым прообразом странствующего града Божия, первый показал, что град этот будет терпеть несправедливые преследования со стороны нечестивых и, так сказать, земнородных, т. е. привязанных к происходящему от земли и радующихся земному счастью земного града. Но скольких лет был Адам, когда родил их, неизвестно.

Затем располагаются по порядку, с одной стороны, поколения Каина, с другой — поколения рожденного Адамом вместо убитого братом, которого Адам назвал Сифом, (а Ева сказала при этом)**, по словам Писания: «Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин» (Быт. IV, 25). Когда потом эти два ряда поколений, один — Сифовых, другой — Каиновых, входят каждое особым порядком в состав этих двух градов, о которых мы рассуждаем: одного небесного, странствующего на земле, другого земного, стремящегося и привязывающегося к радостям земным, — то при исчислении потомства Каинова от Адама до восьмого поколения не упоминается ни об одном, скольких он был лет, когда родил того сына, о котором после него говорится. Не хотел Дух Божий обозначать времена в поколениях земного града до потопа, но предпочел делать это в поколениях (града) небесного, так как они более заслуживали памяти. Когда потом родился Сиф, показаны были годы отца его, хотя он уже родил до того других детей. Кто, однако же, решится утверждать, что он родил только Каина и Авеля? Из того, что только они одни названы в порядке поколений, о которых нужно было упомянуть, вовсе не следует, что только они одни и были рождены в то время от Адама. Если имена остальных детей умалчиваются и сказано только, что «родил он сынов и дочерей» (Быт. V, 4), то кто, желающий избежать обвинения в безрассудстве, решится утверждать, которым потомком его по счету был Сиф? Ибо Адам по божественному внушению мог сказать, когда родился Сиф: «Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин», потому, что тому предстояло быть таким, что он должен был заменить Авеля по своей святости, а не

потому, что он родился первым по порядку после Авеля. " Согласно Августину, это сказал Адам. " И эти слова, по мнению Августина, произносит Адам

Далее, кто, как не только самый безрассудный, на основании слов Писания: «Сиф жил двести пять лет (или, по еврейским кодексам, сто пять), и родил Ено-са» (Быт. V, 6), станет утверждать, что Енос был перворожденным у Сифа? В таком случае не без справедливого удивления мы должны спросить себя, каким образом он в течение стольких лет оставался вне супружеского сожительства, не имея намерения воздерживаться от брака, или, состоя в браке, не рождал; когда и о нем в свою очередь говорится: «И родил сынов и дочерей. Всех же дней Сифовых было девятьсот двенадцать лет; и он умер» (Быт. V, 7,8). Когда и затем упоминаются лета того или иного лица, то также говорится, что он родил сынов и дочерей. Но из этого еще вовсе не следует, что перворожденным был тот сын, имя которого упоминается; напротив, как невероятно, чтобы отцы их были столь продолжительное время невозмужавшими и не имели жен и детей, равно невероятно и то, чтобы упоминаемые сыновья родились у них первыми. Так как писатель священной истории имел своей задачей, обозначая времена через последовательный ряд поколений, родил до того других детей. Кто, однако же, решится утверждать, что он родил только Каина и Авеля? Из того, что только они одни названы в порядке поколений, о которых нужно было упомянуть, вовсе не следует, что только они одни и были рождены в то время от Адама. Если имена остальных детей умалчиваются и сказано только, что «родил он сынов и дочерей» (Быт. V, 4), то кто, желающий избежать обвинения в безрассудстве, решится утверждать, которым потомком его по счету был Сиф? Ибо Адам по божественному внушению мог сказать, когда родился Сиф: «Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин», потому, что тому предстояло быть таким, что он должен был заменить Авеля по своей святости, а не потому, что он родился первым по порядку после Авеля.

Далее, кто, как не только самый безрассудный, на основании слов Писания: «Сиф жил двести пять лет (или, по еврейским кодексам, сто пять), и родил Ено-са» (Быт. V, 6), станет утверждать, что Енос был перворожденным у Сифа? В таком случае не без справедливого удивления мы должны спросить себя, каким образом он в течение стольких лет

оставался вне супружеского сожительства, не имея намерения воздерживаться от брака, или, состоя в браке, не рождал; когда и о нем в свою очередь говорится: «И родил сынов и дочерей. Всех же дней Сифовых было девятьсот двенадцать лет; и он умер» (Быт. V, 7,8). Когда и затем упоминаются лета того или иного лица, то также говорится, что он родил сынов и дочерей. Но из этого еще вовсе не следует, что перворожденным был тот сын, имя которого упоминается; напротив, как невероятно, чтобы отцы их были столь продолжительное время невозмужавшими и не имели жен и детей, равно невероятно и то, чтобы упоминаемые сыновья родились у них первыми. Так как писатель священной истории имел своей задачей, обозначая времена через последовательный ряд поколений, тельной чертою древнейшего времени вследствие необходимости, настолько сделалось предосудительным после, вследствие запрета со стороны религии. Ибо было справедливо принято уважение к тому свойству любви, по которому людей, коим полезно и прилично взаимное согласие, стали взаимно связывать узами различного родства; чтобы один человек не мог иметь в лице другого многих родственников сразу, но чтобы каждая степень родства заключалась в отдельном лице; и чтобы, таким образом, возможно большее число видов родства теснее соединяло для общественной жизни возможно большее количество лиц. Отец и тесть, например, суть названия двух родственников. Поэтому, когда кто-либо имеет отца и тестя в отдельных лицах, родственная любовь обнимает большее количество лиц. Но Адам вынужден был одновременно быть и тем и другим для своих сынов и дочерей; потому что тогда соединялись браком братья и сестры. Равным образом и Ева, его жена, была для своих дочерей и сынов и тещей, и матерью; а будь две женщины, одна тещей, а другая матерью, родственная любовь бы от этого расширилась. И сама сестра, бывшая в то же самое время женою, совмещала в себе одной две степени родства; а будь эти два родства распределены между отдельными лицами так, чтобы одна была сестрою, а другая женой, родственные узы обнимали бы большее число людей. Но для этого не было возможности тогда, когда от первых двух людей других людей не было, кроме братьев и сестер. Так, однако же, должно было стать, когда это сделалось возможным, т. е. когда уже существовало достаточное количество лиц, чтобы брать из числа их жен, которые уже не были бы сестрами; когда не только не было никакой необходимости для того, чтобы это делалось, но даже если бы это и делалось, то было бы противно естественному закону.

Ведь если бы и внуки первых людей, которые могли уже брать в жены своих двоюродных сестер, соединились браком с родными сестрами, то и в таком случае в одном лице соединялись бы уже не два, а три родства, которые должны были бы распределиться между различными отдельными лицами, чтобы соединить между собою общей родственной любовью большее число людей. Ибо один и тот же человек был бы для своих детей, т. е. соединенных супружеством брата и сестры, и отцом, и тестем, и дядей; также и жена его была бы для этих детей и матерью, и теткой, и тещей; дети же их были бы друг для друга не только братьями и супругами, но и двоюродными братом и сестрой, потому что были детьми родных брата и сестры. А между тем, все эти виды родства, которые с одним человеком соединяли трех, если бы были распределены между отдельными лицами, соединили бы с ним девять человек, так что один и тот же человек имел бы одну сестрою, а другую женою, иную же двоюродной сестрою; одного отцом, другого дядей, иного же тестем; одну матерью, другую теткой, иную же тещей. Общежительный союз не был бы, таким образом, ограничен небольшим количеством лиц, а прочными узами родства охватил бы куда более значительное число людей.

С возрастанием и размножением рода человеческого мы замечаем даже в среде нечестивых почитателей многих и ложных богов такое явление: хотя их превратные законы и дозволяют браки между братьями и сестрами, однако же обычай, который лучше законов предпочитает отвращаться от этого дозволения; и хотя в первые времена человеческого рода было дозволено вступать в брак с сестрами, тем не менее отвращение это так велико, как будто этого дозволения никогда и не было. Ибо для того, чтобы к чему-либо привлечь или от чего-либо оттолкнуть человеческое чувство, обычай имеет наибольшую силу. Коль скоро он обуздывает в данном случае неумеренные страсти, справедливо признается нечестием нарушать его и изменять. Ведь если несправедливо из жадности к стяжанию переступать полевую межу, то насколько несправедливее ради половой страсти уничтожать границы, установленные нравами? Из опыта нашего времени относительно браков между двоюродными (братьями и сестрами) мы видим, как редко вследствие родства, ближайшего к братскому, допускает обычай то, что дозволяют законы. Ни законом божественным, ни законом человеческим подобные браки не запрещены. Тем не менее, и от дозволенного

отвращаются вследствие близкого соприкосновения его с недозволенным; кажется, что совершаемое с двоюродной сестрою совершается почти что с родною, потому что и двоюродные, по причине такого близкого между ними кровного родства, называются также братьями и сестрами и представляются почти родными.

У древних отцов была, впрочем, и другая благочестивая забота: чтобы само родство, расходясь мало-помалу в различных поколениях, не удалилось бы настолько, что перестало бы быть даже родством; и вот, пока оно не сделалось еще слишком далеким, они воссоединяли его узами брака и как бы возвращали удаляющееся. Поэтому и в то время, когда земля была уже полна людей, предпочитали все-таки брать в жены если не сестер по отцу или матери, или по обоим родителям, то, по крайней мере, из своего же рода. Но кто усомнится признать более благопристойным, что в настоящее время запрещены браки даже между двоюродными братьями и сестрами? И это не по тем только соображениям, которые мы изложили, т. е. для расширения свойства, чтобы одно лицо не было родственником вдвойне, когда могло бы быть два родственника и число бы родных увеличивалось; но и потому, что человеческой скромности присуще некоторое необъяснимое, но тем не менее естественное и похвальное свойство, по которому человек в отношении к лицу, к которому он, по причине родства, обязан относиться с почтительным уважением, удерживает свою, хоть и производительную, но все же — похоть, составляющую предмет стыда и для самого супружеского целомудрия.

Итак, совокупление мужа и жены, насколько это касается рода смертных, представляет собою своего рода рассадник града; но град земной нуждается только в рождении, небесный же — и в возрождении, чтобы спастись от порчи рождения. Но был ли, и если был, то каков был телесный и видимый знак этого возрождения до потопа, подобно обрезанию, впоследствии заповеданному Аврааму, об этом священная история умалчивает. О том же, что и древнейшие люди приносили жертвы Богу, она не умалчивает. Это видно из примера двух первых братьев; и о Ное после потопа говорится, что, вышедши из ковчега, он принес жертву Богу (Быт. IV, 3,4; VIII, 20). Относительно этого в предыдущих книгах мы уже говорили, что демоны, усвояющие себе божественное достоинство и желающие, чтобы их считали богами,

именно потому и требуют себе жертв и радуются почестям этого рода, что знают: истинная жертва должна быть приносима истинному Богу.

Глава XVII

Итак, Адам был отцом обоих родов поколений, и тех, ряд которых принадлежал к земному граду, и тех, чей ряд принадлежал к граду небесному. Но после того, как был убит Авель, и в смерти его предуказано было дивное таинство, явились два отца отдельных поколений: в лице Каина и в лице Сифа. На их сыновьях, о которых требовалось упомянуть, стали очевиднее выказываться отличительные признаки этих двух градов в роде смертных. Каин, например, родил Еноха и основал град, названный в его честь, — град, конечно, земной, не странствующий в этом мире, а считающий этот временный мир и его счастье конечной для себя целью. Имя Каина значит «владение»; поэтому, когда он родился, его отцом или матерью и было сказано: «Приобрела я человека от Господа». Имя же Енох значит «посвящение»: ибо земной град посвящается там, где создается; потому что здесь та последняя цель, к которой он стремится и которой желает.

Далее, имя Сиф в переводе значит «воскресение», а имя его сына Еноса — «человек»; но не в том смысле, в каком имя Адам. Ибо и имя Адам в переводе значит «человек», но на языке оригинала, т. е. на еврейском языке, употребляется как имя общее как для мужчины, так и для женщины. Ибо о нем было сказано так: «Мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек» (Быт. V, 2). Из этого ясно видно, что жена была названа Евою как именем собственным; имя же Адам, означающее «человек», было общим именем их обоих. Имя же Енос обозначает собою человека так, что, по уверению знатоков еврейского языка, им не может быть женщина: он — сын «воскресения», где «ни женятся, ни замуж не выходят» (Лук. XX, 3 5). Ибо там не будет рождения, куда приведет возрождение. Поэтому я считаю небесполезным обратить внимание на то, что в тех поколениях, которые произошли от названного Сифом, когда говорится, что родились сыновья и дочери, то нигде рожденная женщина не называется по имени; в тех же поколениях, которые происходят от Каина, в самом конце, до которого они доводятся, последняя родившаяся женщина названа по имени. Место это читается так: «Мафусал родил Ламеха. И взял себе Ламех две жены; имя одной: Ада, и имя второй: Цилла. Ада родила Иавала: он был отец живущих в

шатрах со стадами. Имя брату его Иувал: он был отец всех играющих на гуслях и свирели. Цилла также родила Тувалкаина, который был ковачем всех орудий из меди и железа. И сестра Тувалкаина Ноема» (Быт. IV, 18-22).

Этим заканчиваются поколения Каина, которых от Адама было всего восемь, включая и Адама, т. е. семь поколений до Ламеха, имевшего двух жен, а восьмое поколение составляли его дети, в числе которых упоминается и женщина. Этим превосходно обозначено, что земной град до самого конца своего будет иметь плотские рождения, происходящие от соединения мужей и жен. Поэтому же называются собственными именами и жены этого человека, который упоминается в этом месте, как последний отец; чего, за исключением Евы, нигде не встречается до потопа. Итак, Каин, имя которого означает «владение», основатель земного града, и сын его, во имя которого град был основан, Енох, т. е. «посвящение», — указывают на то, что этот град имеет и начало земное, и конец земной; и что в нем не стремятся ни к чему сверх того, что может представлять собою настоящий век. Противопоставляя ему Сифа, имя которого значит «воскресение» и который выставляется отцом поколений, перечисляемых отдельно, мы должны рассмотреть теперь, что говорит о его сыне священная история. -

Глава XVIII

«У Сифа также родился сын, и он нарек ему имя: Енос; тогда начали призывать имя Господа»* (Быт. IV, 26). Свидетельство истины как нельзя более очевидно.

Человек, сын «воскресения», живет упованием: упованием живет, пока странствует в этом мире, град Божий, рождающийся от веры в воскресение Христово. Ибо в этих двух людях: Авеле, имя которого значит «плач», и его брате Сифе, имя которого значит «воскресение», дан образ смерти Христа и жизни Его, У Августина читаем не «тогда начали призывать имя Господа», а «сей (т. е. Енос) уповал призывать имя Господа Бога». воскресающей из мертвых. От этой веры рождается в этом мире град Божий, т. е. человек, уповающий призывать имя Господа Бога. «Ибо мы спасены в надежде, — говорит апостол. — Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо, если кто видит, то чего ему и надеяться? Но

когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. VIII, 24, 25).

Кто, в самом деле, не усмотрит здесь глубокого таинства? Разве Авель не уповал призывать имя Господа Бога, когда его жертва, по свидетельству Писания, была так угодна Богу? Или не уповал призывать имя Господа Бога сам Сиф? Зачем же в таком случае приписывается одному Еносу то, что, как предполагается само собою, составляет общую принадлежность всех благочестивых? Зачем, как не для того, чтобы в лице его, которое упоминается первым, происшедшим от отца поколений, приуроченных к лучшей части, т. е. к части града небесного, надлежало показать прообраз человека, т. е. общества человеческого, живущего не по человеку в наслаждении земным счастьем, а по Богу, в уповании вечного блаженства? И ведь не сказано: «Сей уповал на Господа Бога», или: «Сей призывал имя Господа Бога», но: «Сей уповал призывать имя Господа Бога». Что такое «уповал призывать», как не пророчество, что появится народ, который, по избранию благодати, будет призывать имя Господа Бога? Именно это, выраженное другим пророком, относит апостол к стоящему под благодатью Божией народу: «Всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Иоил. И, 32; Рим. X, 13). Выражение: «Нарек ему имя: Енос», а затем прибавление: «Сей уповал призывать имя Господа Бога», достаточно ясно показывают, что человек не должен полагать надежду свою в самом себе. «Проклят человек, — как говорится в другом месте, — который надеется на человека» (Иер. XVII, 5). Следовательно, он Не Должен надеяться и на самого себя, если хочет быть гражданином другого града, — не того, который посвящается для выгод сына Каинова в настоящее время, т. е. в гибнущее течение этого смертного века, а того, посвящение которого совершится в будущем бессмертии вечного блаженства.

Глава XIX

Ибо и то потомство, отцом которого был Сиф, имеет имя посвящения в седьмом поколении от Адама, включая сюда и самого Адама. Седьмым от него был рожден Енох, имя которого значит «посвящение». Этот Енох был взят Богом, потому что угодил Ему, и в порядке поколений занимал знаменательное число, под которым освящена суббота, т. е. седьмое от Адама. Считая же от родоначальника тех поколений, которые отличаются от потомства Каина, т. е. считая от

Сифа, он был шестым: в такой по счету день был создан человек, и Бог совершил все дела свои. Взятием на небо этого Еноха была прообразована отсрочка нашего посвящения. Посвящение это уже совершилось в лице Христа, Главы нашей, Который воскрес так, что больше уже не умирал, и Сам был взят на небо: тем не менее, ожидается другое посвящение всего дома, основанием которого служит Христос; последнее отложено к концу, когда все воскреснут и больше уже не умрут. Будет ли сказано: дом Божий, или храм Божий, или же град Божий, — это все равно, и во всяком случае не противоречит свойству латинского языка. Ибо и Вергилий называет властолюбивейший град домом Ассарака, разумея под этим именем римлян, которые ведут свое происхождение от Ассарака через троянцев; и их же называет домом Энея, потому что пришедшие под его предводительством в Италию троянцы основали Рим*. Поэт подражал на этот раз священному Писанию, в котором домом Иакова называется многочисленный народ еврейский.

Глава XX

Кто-нибудь скажет: «Если писавший эту историю, упоминая поколения, происшедшие от Адама через сына его Сифа, имел в виду дойти посредством их до Ноя, при котором произошел потоп; а от Ноя, представив новый ряд поколений, дойти до Авраама, от которого евангелист Матфей начинает перечисление поколений, доводящих до Христа, вечного Царя града Божия, то какие были намерения его в отношении к поколениям Каина, до кого или чего он хотел их довести?» Отвечаем: до потопа, которым уничтожен был весь этот род земного града, но потом восстановился от сыновей Ноя. Ведь не мог же не существовать этот земной град и это общество людей, живущих по человеку до конца этого века, о котором Господь говорит: «Чада века сего женятся и выходят замуж» (Лук. XX, 34), рождаются и рождают. Воздержание же приводит странствующий в этом веке град Божий к другому веку, сыны которого не рождаются и не рождают. Ибо в этом веке рождать и рождаться свойственно и тому и другому граду. Хотя град Божий имеет и здесь многие тысячи граждан, воздерживающихся от деторождения, но по некоторому подражанию имеет таких же, хотя и находящихся в заблуждении, и тот град. Ибо к последнему (земному) граду принадлежат и те, которые, уклонившись от этой веры, создали различные ереси; по человеку они живут, а не по Богу. И индийские гимнософисты, которые в пустынях Индии предаются философским

упражнениям нагими, суть граждане этого града, но они при этом воздерживаются от рождения детей. Воздержание это не есть благо, если оно происходит не по вере в высшее Благо, Которое есть Бог. До потопа, однако же, мы не Встречаем никого, кто поступал бы так. Сам Енох, Седьмой от Адама, о котором говорится, что он не , а взят, прежде чем взял его Бог, родил дочерей и сыновей, в числе которых был и Мафусал, вошедший в ряд упоминаемых поколений.

Но почему же в поколениях, происшедших от Ка-1 ина, упоминается так мало преемств, коль скоро их! нужно было довести до потопа, тем более что возраст, предшествовавший возмужалости, не был на-1 столько продолжителен, чтобы люди не могли рож-1 дать детей в продолжение ста и более лет? Ведь если I автор этой книги не имел в виду известного лица, до которого ему необходимо было довести ряд этих поколений, как при перечислении поколений, происшедших от Сифа, имел в виду дойти до Ноя, от которого, в свою очередь, последовал ряд поколений, необходимый для его целей, то какая была нужда пропускать перворожденных сыновей, чтобы дойти до Ламеха, на сыновьях которого, т. е. на восьмом поколении от Адама и на седьмом от Каина, кончается этот ряд поколений? Разве было что-нибудь, начав с чего можно было бы дойти или до Израильского на-1 рода, в котором земной Иерусалим послужил пророческим прообразом небесного града, или до | Христа по плоти, Который «сущий над всем Бог, благословенный во веки» (Рим. IX, 5), есть Создатель и Правитель небесного Иерусалима; когда все потомство Каина было уничтожено потопом? Можно поэтому заключить, что в этом ряду поколений упомянуты были перворожденные.

Почему же в таком случае их так мало? Ведь не могло же их быть столько до потопа, если отцы не уклонялись до столетнего возраста от обязанности рождения детей и если возмужалость не являлась поздно, соразмерно с долголетием тогдашней жизни. Пусть они имели полных тридцать лет, когда начинали рождать детей; тридцать, взятое восемь раз (ибо было восемь поколений, считая Адама и тех, которые рождались от Ламеха), составит двести сорок лет: неужели в оставшееся затем до потопа время они уже не рождали? Какая же была бы в таком случае причина, по которой писавший это не захотел упомянуть последующие поколения? Ведь от Адама до потопа по нашим кодексам насчитывается две тысячи двести шестьдесят два года, а по еврейским — тысяча шестьсот пятьдесят

шесть. Если мы примем это меньшее число за более вероятное и вычтем из тысячи шестисот пятидесяти шести двести сорок, то разве возможно, чтобы в продолжение тысячи четырехсот с лишком лет, остающихся до потопа, потомство Каина могло уклоняться от рождения?

Тот, кто серьезно задумывается над этим, пусть припомнит, что когда я ставил вопрос, как нужно думать относительно того, что древние люди могли не рождать детей так много лет, то вопрос этот решался двумя способами: или тем, что в соответствии со столь долгой жизнью являлась поздняя возмужалость; или же тем, что дети, упоминаемые в ряду поколений, не были перворожденными, а теми, через которых автор этой книги мог дойти до того, до кого имел в виду дойти, как дошел до Ноя в поколениях Сифа. Так как в поколениях Каина не было такого лица, которое автор должен бы был иметь в виду, чтобы, опуская первородных, дойти до него через тех, которые упомянуты, то остается предполагать позднюю возмужалость, т. е. что лишь прожив более ста лет люди делались взрослыми и способными к рождению детей. При последнем предпошжении порядок поколений через первородных согласуется с упомянутым количеством лет до потопа. Но возможно, что по какой-нибудь особой причине, которая от меня сокрыта, этот град, который мы называем земным, характеризуется рядом поколений, доходящих только до Ламеха и его сыновей; а затем писатель книги уже перестает упоминать остальные поколения, которые могли быть до потопа.

Может быть и такая причина, по которой ряд поколений не был веден через перворожденных (причем уже не будет необходимости предполагать в этих людях столь поздней возмужалости): град, основанный Каином во имя его сына, Еноха, мог широко рас] пространить и долго удерживать свою власть, не иметь при этом весьма немногих царей, а по одному в известное время, которых царствовавшие рождали в качестве преемников себе. Первым из этих царей мог быть сам Каин; вторым — сын его Енох, в честь которого был основан город, в котором он царствовал; третьим Ирад, сын Еноха; четвертым Мехиаель, сын Ирада; пятым Мафусал, сын Мехиаеля; шестым Ламех, сын Мафусала, но седьмым от Адама через Каина. При этом нет необходимости предполагать, что в управлении заступали место своих отцов перворожденные; могли наследовать те, которые оказывались более

заслуживающими царствования по доблести, полезной для земного града, или на кого указывал известный жребий; или же, по некоторому закону о наследовании, заступал место своего отца преимущественно тот, кого отец любил более других сыновей. Потоп же мог случиться во время жизни и царствования самого Ламеха и застать его, что-1 бы погубить и его со всеми другими людьми, кроме тех, которые были в ковчеге. Если предположить, что этих людей разделяло различное по величине количество лет, нечего будет удивляться тому, что по прошествии такого большого количества времени Адама до потопа в том и другом потомстве оказалось не одинаковое число поколений, но в потомстве Ка-| ина — семь, а Сифа — десять; ибо Ламех, как я сказал, был седьмым от Адама, а Ной — десятым. По-1 этому же упомянут не один сын Ламеха, как в предшествующих поколениях, а многие; неизвестно было, кто наследовал бы ему после его смерти, если бы между ним и потопом оставался еще какой-нибудь'] будь промежуток времени для царствования.

Но как бы там ни было, ведется ли ряд поколений Каина через перворожденных или через царей, я т в коем случае не нахожу возможным умолчать о то» обстоятельстве, что после Ламеха, который оказался седьмым от Адама, перечислено столько его детей, сколько нужно было для пополнения числа одиннадцать, обозначающего грех. Ибо добавляются три сына и одна дочь. Жены же могут обозначать что-либо другое, а не то, на что теперь считаем нужным обратить внимание. В данном случае речь идет о поколениях; а от кого они произошли, Писание умалчивает. Итак, поелику закон возвещается десятичным числом, откуда и получилось знаменитое Десятисловие, то число одиннадцать, поскольку оно преступает число десять, обозначает собою преступление закона, и потому — грех. Поэтому-то в скинии, которая была как бы подвижным храмом на время путешествия Божьего народа, было велено сделать одиннадцать завес из козьей шерсти (Исх. XXVI, 7). Ибо власяница служит напоминанием о грехах, указывая на козлов, имеющих стать ошуюю. Выражая это власяницею, мы в самоуничижении как бы говорим словами псалма: «Грех мой всегда предо мною» (Пс Ь, 5) Итак, преступное потомство от Адама через Каина оканчивается числом одиннадцать, обозначающим грех; и самое число это заключается женщиною, пол которой положил начало греху, из-за которого мы все умираем. Совершился же грех, чтобы повлечь за собою и похоть плоти,

противоборствующую духу, ибо и сама дочь Ламеха, Ноема, в переводе значит «похоть».

В потомстве же Адамовом через Сифа до Ноя указывается десятичное число, выражающее закон. К этому числу присоединяются три сына Ноя; когда же затем один из них пал, получили благословение от отца двое; так что по исключении одного нечестивого и добавлении к общему числу благочестивых сыновей образовалось число двенадцать, сделавшееся знаменательным по числу патриархов и апостолов, как представляющее собою части числа семь, помноженные одна на другую. Ибо трижды четыре или четырежды три дают это число. Покончив на этом с вопросом, считаю нужным рассмотреть и напомнить то, каким образом эти два племени, которые в различных поколениях своих выразили собою два града, один — земнородных, а другой — возрожденных, — каким образом они впоследствии смешались ; и слились так, что весь род человеческий, за исключением восьми человек, заслужил быть уничтоженным потопом.

Глава XXI

Но прежде всего обратим внимание на следующее. Когда перечисляются поколения, произошедшие от Каина, то после того, как был упомянут прежде других его потомков тот, во имя которого был основан град, т. е. Енох, присоединяются и остальные до того конца, о котором я говорил, т. е. до того времени, когда весь этот род и все потомство было уничтожено потопом. Когда же из потомков Сифа был упомянут один Енос, то прежде чем перечислить остальных потомков, делается некоторое отступление назад и говорится: «Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину, сотворил их и благословил их, и нарек им имя: человек, в день сотворения их» (Быт. V, 1, 2). Мне кажется, отступление это сделано для того, чтобы отсюда начать снова от Адама хронологию, которую писавший это не хотел вести для земного града: Бог так упоминал о нем, что как бы не принимал его в расчет.

Но почему это возвращение к сказанному уже прежде сделано после того, как упомянут был сын Сифа, человек, уповавший призывать имя Господа Бога, как не потому, что два града эти нужно было охарактеризовать через их представителей: один от убийцы и до убийцы

(ибо и Ламех сознается двум своим женам, что он совершил человекоубийство (Быт. IV, 23)); другой — через человека, который уповал призывать имя Господа Бога. Ибо для странствующего в этом мире града Божия все (притом самое существенное при условии настоящей смертности) Дело состоит именно в том, что представлено как добрая черта одного человека, которого родило воскресение убитого. Этот один изображает собою единство всего вышнего града, — единство, хотя еще не исполнившееся, но которое должно исполниться согласно этому предпосланному пророческому прообразу. Итак, сын Каина, т. е. сын владения (какого, как не земного?), будет иметь свое имя в земном граде, который основан в его честь. Он из тех, о которых поется в псалме: «Земли свои они называют своими 0Ме~ нами» (Пс. Х1У1П, 12). Поэтому их ожидает то, о чем сказано в другом псалме: «Ты, Господи, пробудив их, уничтожишь мечты их» (Пс. ЬХХП, 20). Сын же СяФа> т. е. сын воскресения, будет уповать призывать имя Господа Бога. Это общество людей предызображено в следующих словах: «Я как зеленеющая маслина в доме Божием, и уповаю на милость Божию во веки веков» (Пс. и, 10). Пустой же славы имени, знаменитого на земле, оно не ищет: «Блажен человек, который на Господа возлагает надежду свою, и не обращается к гордым и к уклоняющимся ко лжи» (Пс. XXXIX, 5).

Итак, охарактеризовав два града: один, как живущий действительностью этого века, другой — надеждою на Бога, но оба вышедшие из одной общей двери смертности, которая открылась в Адаме, чтобы стремиться к различному, каждому из них свойственному и должному концу, писатель начинает исчисление времен. При этом он переходит к другим поколениям, но сначала повторяет сказанное им прежде об Адаме, из осужденного потомства которого, как бы из одной массы, преданной заслуженному наказанию, Бог сотворил одни сосуды гнева не в честь, другие же сосуды в честь; тем воздавая должное в наказании, этим даруя недолжное по благодати так, чтобы по самому сравнению с сосудами гнева Божия вышний, странствующий на земле град мог научиться, что не должно полагаться на свободу собственной воли, но уповать призывать имя Господа Бога. Ибо свободная воля, хотя по природе сотворена доброю добрым Богом, но сотворена изменяемою Неизменяемым; потому что сотворена из ничего. Она поэтому и может отклоняться от добра, чтобы творить зло, которое зависит от свободного

произвола; равно и отклоняться от зла, чтобы творить добро, которое не совершается без божественной помощи.

Глава XXII

В силу этого-то свободного произвола воли, с постепенным движением вперед и размножением человеческого рода, произошло слияние, а вследствие соучастия в нечестии — и некоторое смешение того и другого градов. И на этот раз зло имело свою причину в женском поле: но не так, как в начале В это время жены склонили мужей к греху не вследствие того, что сами были обольщены чьим-либо обманом; но с самого начала испорченные нравственно в земном граде, т е. в обществе сынов земли, они возбудили к себе любовь в сынах Божиих, т. е. в гражданах другого, странствующего в этом веке града, своею телесной красотой. Хотя красота эта и есть дар Божий, но она дается и злым, чтобы добрые не считали ее великим благом.

И вот, высшее благо, свойственное только добрым людям, было оставлено: совершилось падение к благу меньшему, не исключительно свойственному одним добрым, а общему и добрым, и злым. Сыны Божий увлеклись вследствие этого любовью к дочерям человеческим; и чтобы иметь их супругами, склонились к нравам земного общества, оставив благочестие, которое соблюдали в обществе святом (Быт. VI, 2, 3). Ибо любовь к красоте телесной, которая хотя и есть благо, сотворенное Богом, но благо временное, плотское и низшее, — злая любовь, коль скоро она ставит ниже ее Бога, вечное, внутреннее и всегдашнее Благо; так же точно, как любовь к золоту скупцов, забывших справедливость не по какой-либо вине золота, а по вине человеческой. Так бывает это и в отношении ко всякой твари. Будучи доброй, она может быть любима и хорошо, и дурно: хорошо, когда соблюдается порядок; дурно, если он нарушен. Я коротко выразил это в стихах в похвалу Светочу:

Это — Твое, это — благо, Тобою, благим,

сотворенное; Что нашего есть в нем, помимо греха, коль Теб

забывая И нарушая порядок, к твореньям Твоим прилепляемся?

Любовь же к Создателю, если она истинная, т. е. если любят Его самого, а не что-либо другое вместо Него, не может быть любовью злою. Ибо и саму любовь должно любить, соблюдая известный порядок, чтобы хорошо любить то, что следует любить; чтобы она была в нас добродетелью, делающею жизнь доброй. Поэтому мне представляется кратким и верным такое определение добродетели: она есть порядок в любви. Почему в святой Песне Песней невеста Христа, град Божий, поет: «Знамя его надо мною — любовь» (Песн. II, 4). Итак, когда сыны Божий нарушили порядок этой соединенной с уважением любви, они пренебрегли Богом и предпочли дочерей человеческих. Двумя именами этими достаточно различаются оба града. И они были сынами человеческими по природе, но получили другое имя по благодати. Ибо в том же Писании, где говорится, что сыны Божий полюбили дочерей человеческих, они же называются и ангелами Божиими Поэтому многие думают, что это были не люди, а ангелы.

Глава XXIII

Мы оставили нерешенным упомянутый мимоходом в третьей книге этого сочинения вопрос, могли ли ангелы, как духи, вступать в телесное совокупление с женщинами? В Писании говорится: «Ты творишь ангелами Твоими духов» (Пс. СШ, 4), т. е. тех, которые по природе суть духи, Он творит своими ангелами, возлагая на них обязанности вестников. Ибо греческое слово ayye^o^, выговариваемое с латинским окончанием апдеШз, в переводе на латинский язык значит вестник. Но упоминаются ли вслед за тем тела их, когда говорится: «Служителями Твоими — огонь пылающий», или же имеется в виду, что слуги Его должны пылать любовью, как бы духовным огнем, — об этом можно думать и так, и иначе. А что ангелы являлись людям в таких телах, что их можно было не только видеть, но и касаться, об этом свидетельствует Писание с полной несомненностью. Существует весьма распространенная молва, и многие утверждают, что испытали сами или слышали от тех, которые испытали и в правдивости которых нельзя сомневаться, что сильваны и фавны, которых в просторечии называют инкубами, часто являются сладострастникам и стремятся вступать и вступают с ними в связь; очень многие, и притом такие, что сомневаться в сказанном ими не приходится, также уверяют, будто некоторые демоны, которых галлы называют дузиями, весьма склонны к этой нечистоте и постоянно ей предаются.

Тем не менее, на основании этого я не решусь дать какого-нибудь определенного заключения относительно того, могут ли какие-либо духи, имеющие тела из воздушной стихии (ибо и эта стихия, когда приводится в движение опахалом, подлежит чувству и телесному осязанию), испытывать такого рода похоть, чтобы вступать так или иначе в связь с женщинами, ощутительную для последних. Но что касается святых ангелов Божиих, то я никогда не поверю, чтобы они могли в то время так пасть. Апостол Петр не о них говорил: «Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (II Пет. II, 4), а скорее о тех, которые с самого начала, отступив от Бога, пали вместе со своим главою, дьяволом, из зависти змеиною хитростью низвергшим первого человека. Ангелами же назывались и люди Божий, как свидетельствует о том с полной ясностью то же священное Писание. Ибо и об Иоанне написано: «Вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицем Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою» (Марк. I, 2). И пророк Малахия вследствие некоторой исключительной, т. е. ему лично усвоенной благодати, назван ангелом (Мал. II, 7).

Но некоторых озадачивает то обстоятельство, что от этих так называемых ангелов Божиих и от жен, которых они полюбили, родились люди как бы не нашего рода, а гиганты. Как будто человеческие тела, по размерам своим далеко превосходящие нашу меру, не рождаются, как я уже говорил выше, и в наши времена. Разве несколько лет тому назад, незадолго перед опустошением Рима, произведенным готами, не жила в Риме с отцом и матерью женщина, которая в своем роде гигантским телом далеко превосходила других? Чтобы посмотреть на нее, отовсюду стекалось множество народа. А что особенно возбуждало удивление, так это то, что родители ее не были даже такого высокого роста, какой мы привыкли считать самым высоким. Гиганты поэтому могли рождаться и прежде, чем сыны Божий, которые называются и ангелами Божиими, смешались с дочерьми человеческими, т. е. с дочерьми живущих по человеку; т. е. сыны Сифа с дочерьми Каина. Ибо так говорит и каноническое Писание, в котором мы это читаем. Вот его слова: «Когда люди начали умножаться на земле, и родились у них дочери, тогда сыны Божий увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал. И сказал Господь: не вечно Духу Моему быть

пренебрегаемым человеками; потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет. В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божий стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им. Это сильные, издревле славные люди» (Быт. VI, 1-4).

Эти слова божественной книги достаточно ясно показывают, что гиганты были уже на земле в то время, когда сыны Божий стали брать себе в жены дочерей человеческих, потому что полюбили их за их красоту. Продолжали рождаться гиганты, впрочем, и после того, как это случилось. Ибо так сказано: «В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божий стали входить к дочерям человеческим». Следовательно, они были и до этого времени, и после. Выражение же: «И они стали рождать им», недвусмысленно указывает, что сыны Божий, прежде чем пали таким образом, рождали Богу, а не себе; т. е. не вследствие господства над ними половой страсти, а выполняя обязанности деторождения; рождали не семью — предмет собственной гордости, а граждан града Божия, которым потом, как ангелы Божий, возвещали, чтобы они возлагали свою надежду на Бога, подобно тому, который был рожден от Сифа, сыну воскресения, уповавшему призывать имя Господа Бога. В силу этого упования они были своим потомкам сонаследниками вечных благ и братьями своих сыновей под властью одного Отца — Бога.

Что они не были ангелами так, чтобы не быть людьми, как думают некоторые, но что, несомненно, были людьми, об этом ясно говорит само Писание. Ибо после предварительных слов: «Сыны Божий увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал», тотчас же прибавлено: «И сказал Господь: не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками; потому что они плоть». Благодаря Духу Божию они были ангелами Божиими и сынами Божиими; но когда уклонились к худшему, стали называться людьми, именем природы, а не благодати. Называются они и плотью, потому что оставили дух, и по оставлении были, в свою очередь, оставлены Духом. Семьдесят толковников также называют их и ангелами Божиими, и сынами Божиими; что, впрочем, встречается не во всех кодексах, а в некоторых они называются только сынами Божиими. Аквила же, которого, как переводчика, иудеи ставят выше остальных, называет их в своем переводе не ангелами Божиими и не сынами Божиими, а сынами богов. И то и

другое, впрочем, верно. Они действительно были и сынами Бога, под отеческою властью Которого были братьями своих отцов; и сынами богов, потому что были рождены богами, с которыми вместе и сами были богами, согласно известному изречению псалма: «Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы» (Пс. ЬХХХ1, 6). Но не без основания полагают, что Семьдесят толковников получили пророческий дух, так что, если они властью его что-либо изменили и сказали иначе, чем это было в книгах, которые они переводили, то это, несомненно, сказано ими по божественному внушению; хотя бы на еврейском языке оно было выражено и двусмысленно, так что могло быть переведено и сыны Бога, и сыны богов.

Мы опустим басни тех писаний, которые называются апокрифами, потому что их темное происхождение не было известно отцам, от которых путем вполне верного и несомненного преемства подлинный текст истинных писаний дошел и до нашего времени.

Хотя в этих апокрифах и встречается кое-что истинное, но по причине множества лжи за ними не признается никакого канонического авторитета. Нельзя, впрочем, отрицать, что Енох, седьмой от Адама, написал нечто божественное; об этом говорит в соборном послании апостол Иуда. Но написанного им не находится в том каноне Писаний, который сохранился в храме еврейского народа заботливостью преемствовавших друг другу священников: очевидно, что по причине древности достоверность этого (писания) была признана подозрительной и нельзя было уяснить, было ли это именно то, что он писал, ибо в данном случае преемственность сохранявших их надлежащим образом лиц была прервана (потопом).

Поэтому-то, распространяемое под именем Еноха и содержащее басни о гигантах такого рода, будто отцами их были не люди, по справедливому мнению людей разумных не должно быть приписываемо ему; ибо подобным образом и под именем других пророков, а в позднейшее время под именами и апостолов, распространялось еретиками много такого, что при тщательном исследовании было исключено из числа канонических книг под именем апокрифов. Итак, по каноническому писанию, как еврейскому, так и христианскому, представляется несомненным, что до потопа было много гигантов, и что

они были гражданами земнородного общества людей; сыны же Божий, которые произошли по плоти от Сифа, уклонились в это общество, оставив правду. Не будет, впрочем, ничего удивительного, если и от них могли рождаться гиганты. Не все, конечно, были в то время гигантами; но во всяком случае их было тогда гораздо больше, чем в дальнейшие времена после потопа. Творцу было угодно создать их для того, чтобы показать, что не только красота, но и величина и крепость тела не должна быть высоко ценима мудрым, блаженство которого заключается в благах духовных и бессмертных, далеко лучших, более постоянных и свойственных только добрым, а не в благах, общих для добрых и злых.

Глава XXIV

А что Бог сказал: «Пусть будут дни их сто двадцать лет», это следует понимать не в том смысле, будто бы было предвозвещено, что людская жизнь после того не будет продолжаться более ста двадцати лет. Встречаются и после потопа жившие до пятисот лет. Нужно понимать так, что Бог сказал это в конце пятой сотни лет жизни Ноя, т. е. когда он прожил четыреста восемьдесят лет, что Писание по обычаю своему называет пятьюстами, обозначая именем целого большую его часть, ибо на шестисотом году жизни Ноя, во второй месяц произошел потоп. Предсказанные сто двадцать лет жизни людям, имевшим погибнуть, были тем сроком, по истечении которого они должны были быть уничтоженными потопом. Не без основания не верится, чтобы потоп произошел так, что уже не было на земле людей, которые не были бы достойны избежать смерти, которая назначена была в наказание нечестивым, добрым, которые должны были когда-нибудь умереть, не мог какой бы то ни было род смерти сделать ничего такого, что могло бы повредить после смерти. Тем не менее, от потопа не умер ни один из тех, о которых священное Писание говорит, что они произошли от семени Сифа. Причина же потопа от лица Божия разъясняется так: «И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время. И Раскаялся Господь, что создал человека на земле, и воскорбел в сердце Своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю; ибо Я раскаялся, что создал их» (Быт. VI, 5—7).

Глава XXV

Гнев Божий не есть волнение Духа Божия, но суд, которым налагается наказание за грех. Помышление же и размышление Божие есть неизменная причина вещей, подлежащих изменению. Бог не раскаивается в каком-нибудь поступке, как человек: Его суждение о всех вообще вещах так же твердо, как верно Его предвидение. Но если бы Писание не употребляло таких выражений, оно не говорило бы так близко сердцу всякого рода людей, для которых оно предназначено быть соведателем, чтобы устрашать гордых, возбуждать нерадивых, упражнять исследующих и давать пищу понимающим; этого оно не могло бы делать, если бы предварительно само не склонилось и некоторым образом не снизошло к слабым. А что возвещается гибель даже всем земным животным и птицам, то этим указывается на величину предстоящего бедствия, а отнюдь не выражается угроза гибелью лишенным разума животным, как будто бы и они согрешили.

Глава XXVI

Далее, то, что Ною, человеку праведному и, как выражается о нем на своем правдивом языке Писание, «непорочному в роде своем» (Быт. VI, 9) (не так, разумеется, непорочному, как будут непорочны граждане града Божия в том бессмертии, которым они сравняются с ангелами Божиими, но так, как могут быть они непорочны в этом своем странствии), Бог повелел сделать ковчег, в котором бы он со всеми своими, т. е. с женой, сыновьями и невестками, а также и с животными, которые вошли к нему в ковчег по заповеди Божией, мог спастись от потопа, — то, без всякого сомнения, служит образом странствующего в этом веке града Божия, т. е. Церкви, получившей спасение посредством дерева, на котором был распят «посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (I Тим. II, 5). Ибо и размеры ковчега, его длина, высота и ширина, являются образом человеческого тела, облеченный в истинную природу которого должен был прийти к людям Обетованный, и пришел. Длина человеческого тела от темени до подошв в шесть раз больше его ширины от одного бока до другого, и в десять раз больше высоты, которая измеряется от спины до живота; или, если измерять человека в лежачем положении, обращенного лицом вверх или вниз, то длина его от головы до ног в шесть раз больше, чем ширина его груди справа налево или слева направо, и в десять раз больше, чем высота от земли.

Соответственно этому и ковчег был сделан в триста локтей длины, пятьдесят ширины и тридцать высоты. Дверь же, которую он имел сбоку, есть, конечно, не что иное, как та рана, которая произошла от прободения копьем бока Распятого на кресте (Иоан. XIX, 34): ибо этою дверью входят приходящие к Нему, так как из нее истекают таинства, которыми освящаются верующие. А что ковчег велено было построить из деревьев четвероугольных, показывает во всех отношениях непоколебимую жизнь святых: какой бы стороной не повернуть квадрат, он будет стоять. Так же точно и все остальное, что говорится об устройстве этого ковчега, обозначает собою относящееся к Церкви. Но было бы слишком долго подробно останавливаться на этом в данном случае. Я сделал уже это в сочинении, которое написал против Фавста манихея*, утверждающего, будто в еврейских книгах нет пророчеств о Христе. Может, впрочем, статься, что кто-нибудь и нам, а другой другому объяснит это более удачно: лишь бы только все, что говорится в Писании, было отнесено к тому граду Божию, о котором у нас речь, странствующему в этом лукавом веке, как бы в потопе; если объясняющий не хочет уклониться слишком далеко от мысли того, кто это описал.

Например, кто-нибудь слова Писания: «Устрой в нем нижнее, второе и третье жилье»* (Быт. VI, 16), может понимать не так, как я объяснил их в упомянутом сочинении", т. е. поскольку Церковь собирается из всех народов, то названа двухкровною ради двух родов людей, т. е. обрезания и необрезания, которых апостол называет иначе иудеями и эллинами (Рим. III, 9); трехкровною же потому, что все племена восстановлены были после потопа от трех сыновей Ноя; но может сказать что-либо другое, что не будет чуждо правилам веры. Например: так как Бог желал, чтобы ковчег имел помещения не только внизу, но и вверху, и поэтому назвал последние двухкровными, а над верхними еще высшие, и эти назвал трехкровными; то как бы снизу вверх подымались и те три: вера, надежда и любовь, о которых говорит апостол (I Кор. XIII, 13). Может быть, даже с гораздо большею сообразностью в данном случае следует усматривать троякую евангельскую плодородность: тридцатую, шестидесятую и сотую (Мф. XIII, 8); так что в самом низу место для целомудрия супружеского, выше — для вдовьего, и еще выше — для девственного. Может тут быть и что-либо другое, лучшее, представлено и сказано соответственно вере этого града. То же я скажу и

об остальном, что здесь будет изложено: хотя бы оно и не объяснялось одним и тем же образом, оно должно быть, однако же, согласовано с католической верой. ' У Августина: «Двухкровное и трехкровное жилье». "1лЬ.ХИ,сар 16.

Глава XXVII

Но никто не должен думать, будто бы все это было написано с целью обмана; или же, что в рассказе нужно искать только истину историческую, без всяких аллегорических значений; или, напротив, что всего этого в действительности не было, а что это только одни словесные образы; или же, что все это, каково бы оно ни было, не содержит никакого пророчества о Церкви. Только человек с совершенно превратным умом станет утверждать, будто могли быть делом праздного упражнения книги, которые в течение тысяч лет сохранялись с таким благоговением и под таким наблюдением в определенном порядке преемства сменявших друг друга лиц; или же, что в них в данном случае нужно видеть только историю. Для примера, чтобы опустить остальное: если требовалась такая величина ковчега из-за большого количества животных, то что вынуждало ввести нечистых животных по две пары, а чистых — по семь пар, когда могли быть сохранены и те и другие при одинаковом их количестве? Притом разве Бог, который повелел сохранить их для восстановления рода, не мог восстановить их так же, как создал?

Те же, которые утверждают, что это совсем не события, а только образы для обозначения других вещей, прежде всего считают невозможным такой большой потоп, чтобы вода, постепенно прибывая, покрыла высочайшие горы на пятнадцать локтей, и указывают на вершину горы Олимп, над которой, как утверждают, не могут образовываться облака, потому что она так высока, как небо, и оттого воздух на ней не настолько густ, чтобы могли появляться ветры, облака и дожди. Но они упускают из виду, что может же быть там земля, самая тяжелая из всех стихий. Разве будут они отрицать, что вершина горы состоит из земли? На каком же основании они утверждают, что земля могла подняться в эти небесные пространства, а вода — не могла, когда эти же самые мерятели и взвешиватели стихий говорят, что вода и выше и легче земли? Какую могут привести они разумную причину, по которой бы земля, более тяжелая и низменная, могла занимать тихие пространства

неба в течение стольких лет, а воде, более легкой и высокой, нельзя было сделать этого даже на короткое время?

Говорят также, что ковчег такой величины не мог вместить так много родов животных обоего пола, и притом нечистых по две пары, а чистых — по семь (Быт. VII, 2). На мой взгляд, говорящие так принимают в расчет только его триста локтей в длину и пятьдесят в ширину; но не принимают в соображение, что столько же локтей было в верхнем ряду и столько же в еще высшем, и что поэтому локти эти, взятые три раза, составят девятьсот и сто пятьдесят. А если представить себе, как весьма удачно заметил Ориген", что Моисей, т. е. человек Божий, который, по словам Писания, «научен был всей мудрости» египтян (Деян. VII, 22), любивших геометрию, мог показывать размеры в геометрических локтях, которые, как утверждают, были в шесть раз больше наших, то кто не увидит, какое множество вещей могло вместиться в таком обширном пространстве? Те же, которые утверждают, будто ковчег такой огромной величины не мог быть построен, клевещут самым нелепым образом, ибо им хорошо известно, что построены были огромнейшие города, и не обращают внимания на те сто лет, в течение которых строился этот ковчег. Если камень может пристать к камню, будучи соединен одной известью, так что из множества тысяч их образуется городская стена, то почему бы дерево не могло быть соединено с деревом при помощи лап, шипов, гвоздей и смоляного клея, чтобы мог быть построен ковчег не криволинейной, а прямолинейной формы, больших размеров в длину и ширину, — ковчег, которого не требовалось спускать в море никакими человеческими усилиями, но который по естественному закону тяжести должна была поднять подошедшая волна и который во время плавания должен был управляться, чтобы не подвергнуться крушению, скорее провидением Божиим, чем человеческим мастерством.

Что же касается мелочных вопросов, которые обыкновенно задаются относительно ничтожнейших животных, не только таких, как мыши и ящерицы, но и таких, как саранча, жуки, мухи и, наконец, блохи: дескать, не были ли они в ковчеге в большем количестве, чем то, какое было назначено повелением Божиим; то тем, кого занимают подобные вопросы, нужно прежде всего напомнить, что выражение «пресмыкающихся по земле» (Быт. VI, 20) следует понимать в том смысле, что не было необходимости сохранять в ковчеге тех животных,

которые могут жить не только в воде, погруженные в нее, как рыбы, но и на воде, плавая сверху ее, как многие крылатые. Затем, когда говорится: «Мужеского пола и женского пусть они будут» (Быт. VI, 19), то этим очевидно указывается, как на цель, на возобновление рода. Поэтому в ковчеге не было необходимости находиться таким маленьким животным, которые могут рождаться без полового совокупления из каких-нибудь вещей или вследствие порчи вещей; а если они там были, как бывают обыкновенно в дома? то могли быть безо всякого определенного числа.

Если же совершавшееся в этом священнелшее таинство и дававшийся образ такой высокой важности не мог осуществиться в действительности иначе, как при условии, что все, что не может жить по природе в воде, будет находиться в ковчеге в упомянутом определенном числе, то это было заботой не этого человека или этих людей, а божественной. Ной не ловил, чтобы вводить, а впускал приходивших и входивших.

Именно такой смысл имеет сказанное: «Войдут к тебе» (Быт. VI, 20), т. е. войдут не по действию человеческому, а по мановению Божию; притом так, что между ними не следует представлять таких, которые не имеют пола. Предписано и выражено определенно: «Мужеского пола и женского пусть они будут». Ибо есть такие животные, которые рождаются из каких-либо вещей без полового совокупления! потом же совокупляются и рождают, каковы, напри-] мер, мухи. Есть и такие, между которыми нет самцон и самок, как, например, пчелы. Такие, далее, которые имеют пол, но так, что не рождают детей, каков* мулы, едва ли могли быть там, ибо было вполне достаточно, чтобы там были их родители, т. е. лошадиная и ослиная порода; то же нужно сказать и о других животных, которые производят какой-нибудь новый род вследствие смешения различных пород.1 Но если и это относилось к тайне, то и они были там.| Ибо и эта порода имеет мужской и женский пол.

Некоторых даже занимает вопрос, какую пищу могли иметь там животные, которые, как думают,! питаются только мясом: были ли взяты туда без на-| рушения повеления сверх указанного числа животные, которых необходимость требовала взять в пищу другим; или же, чему скорее можно поверить, и без мяса могла быть другая пища, пригодная

для всех. Ибо мы знаем, что очень многие животные, которым пищей служит мясо, питаются овощами и плодами, а особенно — фигами и каштанами В таком случае что же удивительного, если этот мудрый и праведный | муж, и притом по божественному внушению, и без | мяса приготовил в запас годную и сообразную каждой породе пищу? Есть ли что-нибудь такое, что не заставил бы есть голод? Или чего не может сделать приятным и полезным Бог, Который мог с божественною легкостью сделать, чтобы они жили даже и без пищи, если бы и само питание их не требовалось для пополнения прообраза великого таинства?

А что такие многочисленные исторические знамения не имели целью служить прообразами Церкви, это может утверждать только человек, погрязший в своей любви к пустым пререканиям. Ибо уже и в настоящее время народы, и притом как чистые, так и нечистые, так наполнили Церковь и в такой держатся между собою связи ее единством, что в силу одного этого яснейшего факта нельзя сомневаться и в остальном, что сказано несколько темнее и потому труднее для понимания. Если это так, если даже тупоумный не осмелится утверждать ни того, что это было написано из праздности; ни того, что эти события, произойдя в действительности, ничего не означали; ни того, что это были только словесные аллегории, а совсем не события, — то нельзя с уверенностью утверждать, что все это не служило к обозначению Церкви; скорее следует думать, что все это и мудро запомнено и записано, и действительно совершилось, и обозначает нечто, и это нечто служит прообразом Церкви. Доведя книгу до этого пункта, нужно закончить ее, чтобы потом в событиях, совершившихся после потопа, проследить дальнейшую судьбу обоих градов: земного, живущего по человеку, и небесного, живущего по Богу.

Книга XVI

Глава I

Трудно в словах Писания найти ясные следы дальнейшей судьбы святого града после потопа: продолжал ли он свое существование, или оно было прервано промежуточным периодом нечестия так, что не оставалось между людьми ни одного почитателя истинного Бога. После Ноя, удостоившегося с женою, тремя сыновьями и столькими же невестками спастись в ковчеге от истребления потопом, мы не встречаем в канонических книгах до Авраама ни одного человека, благочестие которого было бы выставлено на вид божественным словом с несомненною ясностью. Только Ной в пророческом благословении одобрил двух сыновей своих, Сима и Иафета, созерцая и предвидя то, что должно случиться в отдаленном будущем. Соответственно этому и своего среднего сына, т. е. младшего по отношению к первородному и старшего по отношению к самому меньшему, который согрешил против отца, он проклял не самого, а через него сына его, своего внука, следующими словами: «Проклят Ханаан; раб рабов будет он у братьев своих» (Быт. IX, 25). Ханаан этот был рожден Хамом, который не только не прикрыл наготы спящего отца, но даже поспешил разгласить о ней. Продолжая речь, он присоединил благословение двум своим сыновьям, старшему и меньшему, говоря: «Благословен Господь Бог Симов; Ханаан же будет рабом ему. Да распространит Бог Иафета; и да вселится он в шатрах Симовых» (Быт. IX, 26, 27). Все это: и насаждение Ноем винограда, и опьянение его от плодов этого винограда, и обнажение во время сна, и все прочее, что затем случилось и описано, исполнено пророческого смысла и весьма сокровенно.

Глава II

Но в настоящее время, когда все это уже исполнилось в потомстве, скрытое прежде сделалось достаточно ясным. Кто, вникая в дело тщательно и разумно, не признает исполнения этого в лице Христовом? Ибо Сим, от семени которого родился по плоти Христос, в переводе значит «именитый». А кто именитее Христа, имя Которого повсюду столь славно, что само пророчество сравнивает Его с «разлитым миром» (Песн. 1,2)? В «шатрах» же Его, т.е. в Церкви, обитает широта языков. Ибо Иафет в переводе значит «широта». Хам же, имя которого в переводе

значит «горячий», средний сын Ноя, отличаясь от того и другого и держась между тем и другим, не примыкая ни к начаткам израильтян, ни к избыточности языков, что другое означает, как не род еретиков, пылающий не духом мудрости, а нетерпением, которым обыкновенно воспламеняются страсти еретиков и возмущают мир святых? Последнее, впрочем, обращается в пользу преуспевающим, согласно известному изречению апостола: «Надлежит быть и разномыслиям между вами, чтобы открылись между вами искусные» (I Кор. XI, 19). Почему и говорится в Писании: «Собирающий во время лета — сын разумный, спящий же во время жатвы — сын беспутный» (Притч. X, 5). Ибо многое, относящееся к католической вере, в то самое время, как подвергается она нападениям со стороны беспокойной горячности еретиков, с целью возможной защиты против них и тщательнее исследуется, и яснее понимается, и настойчивее проповедуется.

Впрочем, в среднем сыне Ноя можно не без основания видеть прообраз не только тех, которые отделились открытым образом, но и всех, которые носят имя христиан, но живут весьма дурно: исповеданием своим они возвещают страдания Христовы, символом которых была нагота того человека (Ноя), а дурною своею жизнью бесчестят их. О таких сказано: «По плодам их узнаете их» (Мф. VII, 20). Поэтому Хам был проклят в сыне своем, как в плоде, т. е. в произведении своем. Соответственно этому и имя сына его, Ханаана, в переводе значит «движение их»: что это, как не дело их? Сим же и Иафет, как «обрезанные и необрезанные», или, как иначе называет их апостол, «иудеи и эллины», званные и оправданные, узнав о наготе отца, означавшей страдания Спасителя, взяв одежду, возложили ее на свои спины, вошли «задом», прикрыли наготу отца и не видели того, что из уважения прикрыли (Быт. IX, 23). В страданиях Христовых мы известным образом и чтим то, что за нас совершено, и отвращаемся злодейства иудеев. Одежда означает таинство, а спины — воспоминание о прошлом; потому что в то время, когда Иафет уже вселился в шатры Симовы, а злой брат все еще обращается между ними, Церковь уже празднует совершившиеся страдания Христовы, а не ожидает их, как еще имеющие совершиться.

Но злой брат в лице своего сына, т. е. своими действиями, служит рабом для братьев добрых, когда добрые с умением пользуются злыми

или для упражнения в терпении, или для преуспеяния в мудрости. Есть, по свидетельству апостола, такие, которые «проповедуют Христа нечисто». Но, говорит он, «как бы ни проповедали Христа, притворно или искренне, я и тому радуюсь и буду радоваться» (Филип. 1,16, 18). Он ведь и возрастил тот виноград, о котором говорит пророк: «Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев» (Ис. V, 7). Он пил и от вина его: разумеется ли в этом случае та чаша, о которой Он говорил: «Можете ли пить чашу, которую Я буду пить» (Мф. XX, 22); и еще: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф. XXVI, 39), под которою Он разумел страдания Свои; или, поскольку вино есть плод винограда, этим обозначается то, что Он от самого винограда, т. е. от поколения израильтян принял ради нас плоть и кровь, чтобы иметь возможность пострадать. «Выпил», т. е. пострадал; «лежал обнаженным», потому что в этом случае обнажилась, т. е. обнаружилась та немощь Его, о которой говорит апостол: «Он и распят в немощи» (II Кор. XIII, 4). Поэтому тот же апостол говорит: «Немощное Божие сильнее человеков» (I Кор. I, 25). А то, что после слов «лежал обнаженным» Писание прибавляет «в шатре своем» (Быт. IX, 21), превосходно показывает, что Он должен был претерпеть крест и смерть от народа своей плоти и от домашних своей крови, т. е. от иудеев. Люди негодные возвещают эти страдания Христовы только внешним образом, звуками голоса: они не понимают того, что возвещают. Люди же добрые содержат это великое таинство во внутреннем человеке, и внутри, в сердце чтут немощное и немудрое Божие, которое сильнее и мудрее человеков. Образ этого (мы видим) в том, что Хам, выйдя, возвестил об этом вне; а Сим и Иафет, чтобы прикрыть, т. е. почтить это, вошли, т. е. сделали это внутри.

Эти тайны божественного Писания мы отслеживаем, как можем, то более, то менее сходно друг с Другом; но твердо держимся одного: что совершившееся и написанное должно в качестве известного прообраза соотноситься с Христом и Его Церковью, которая есть град Божий. О граде этом с самого начала рода человеческого не было недостатка в предсказаниях, исполнение которых сейчас мы видим на Деле. После сказания о благословении Ноем двух сыновей и о проклятии третьего, среднего между ними, До самого Авраама, т. е. более чем за тысячелетний период, не упоминается ни один праведник, который бы благочестиво чтил Бога. Не думаю, чтобы таких не было; просто было бы слишком

долго упоминать их всех. Последнее соответствовало бы целям историческим, но не целям пророческим.

Писатель этих священных книг, или, вернее, через него Дух Святый, рассказывает лишь то, что представляет собою не только повествование о прошлом, но и предсказание о будущем, и все это относится в конце концов к граду Божию, потому что и все то, что говорится там о людях, не являющихся гражданами этого града, говорится с той только целью, чтобы он возвысился или лучше обозначился благодаря сравнению его с противоположным ему градом. Не все, впрочем, рассказываемые события следует считать непременно имеющими какое-либо значение; но и не имеющие никакого значения присоединяются ради того, что значение имеет. Земля, например, взрыхляется одним сошником; но чтобы это могло произойти, необходимы и другие составные части плуга. Равным образом, в цитрах и других такого рода инструментах приспособлены для игры одни только струны; но чтобы они могли прозвучать, в состав инструментов входят и другие части, по которым играющие не ударяют, но с которыми связаны те, которые звучат от удара. Так и в пророческой истории рассказывается нечто и ничего само по себе не значащее, но некоторым образом связанное с тем, что имеет значение.

Глава III

Итак, рассмотрим теперь поколения сыновей Ноевых, и что окажется нужным сказать о них, внесем в это сочинение, в котором излагается постепенное развитие того и другого градов, т. е. земного и небесного. Писание начинает с меньшего сына, названного Иафетом. Всех сыновей его названо восемь, а внуков от двух его сыновей — семь: три от одного, четыре от другого; всего, таким образом, названо пятнадцать. Сыновей же Хама, т. е. среднего сына Ноя, названо четверо, внуков от одного сына — пятеро и правнуков от одного внука — двое; всего, следовательно, одиннадцать. По исчислении их делается как бы возврат к началу, и говорится: «Хуш родил также Нимрода: сей начал быть силен на земле. Он был сильный зверолов пред Господом; потому и говорится: сильный зверолов, как Нимрод, пред Господом. Царство его вначале составляли: Вавилон, Эрех, Аккад и Халне, в земле Сеннаар. Из сей земли вышел Ассур и построил Ниневию, Реховофир, Калах, и Ре-сен между Ниневиею и между Калахом; это город великий» (Быт. X, 8— 12).

Этот Хуш, отец исполина Нимрода, был назван первым в числе сыновей Хама, и перечислены уже были его пять сыновей и два внука. Возможно, что исполина он родил после рождения внуков своих; но вероятнее, что Писание говорит о нем отдельно по причине его особой знаменитости; так как упоминается и царство его, началом которого был знаменитейший город Вавилон и упоминаемые вслед за ним города или области. Сказанное же об Ассуре, что он вышел из той земли, т. е. из земли Сеннаар, и построил Ниневию с другими городами, которые при этом упоминаются, случилось гораздо позже, и замечено мимоходом по причине знаменитости царства Ассирийского, которое было чрезвычайно распространено Нином, сыном Бела, основателем великого города Ниневии. От его имени получил название и город, так как название Ниневии происходит от имени Нин. Ассур же, от которого получили название асси-Риицы, не был из числа сыновей Хама, среднего сына ева, но из числа сыновей Сима, бывшего старшим В Дом Ноя. Из этого видно, что из потомства Симо появились такие, которые впоследствии овладели рством упомянутого исполина, и на этом не остановились, а основали другие города, в числе которых была и славная Ниневия.

Затем бытописатель возвращается к другому сыну Хама, называвшемуся Мицраимом, и упоминаются родившиеся от него, но уже не отдельные люди а целых семь народов. От шестого из них, как бы от шестого сына, представляется происшедшим народ, который назывался филистимлянами, почему всех народов оказывается восемь. Затем писатель возвращается к Ханаану, к тому сыну, в лице которого был проклят Хам; упоминает одиннадцать от него происшедших и говорит, называя известные города, о пределах, до которых они распространились. Таким образом, считая сыновей и внуков, в потомстве Хамовом насчитывается тридцать один человек.

Остается сказать о сыновьях Сима. Повествование об упомянутых поколениях, начав с самого меньшего, постепенно дошло и до него. Но в том месте, с которого начинают упоминаться сыновья Сима, оказывается некоторая темнота, требующая разъяснения, тем более что имеет близкое отношение к предмету, исследованием которого мы занимаемся. Место читается так: «Были дети и у Сима, отца всех сынов Еверовых, старшего брата Иафетова» (Быт. X, 21). Сим, таким образом, представляется

патриархом всех происшедших от племени его, о которых писатель намеревается упомянуть, сыновья ли они его, или внуки, или правнуки, или еще более поздние потомки. Сим не родил самого Евера: Евер упоминается пятым* в ряду происшедших от него В числе других сыновей Сим родил Арфаксада, Арфаксад родил Каинана, Каинан родил Салу, Сала родил Евера. Последний, однако, не напрасно назван первым в ряду происшедшего от Сима потомства и поставлен даже впереди его сыновей. Причина, очевидно, заключается в том предании, что от него получили свое название евреи, или евереи. Хотя, впрочем, есть и другое предположение, а именно, что они получили название свое от Авраама — авраэи; но истина, конечно, в том, что они назывались от Евера — евереями, а потом, вследствие убавления одной буквы, евреями. В дальнейшем же еврейский язык сохранил только один народ Израильский, в котором град Божий в лице святых странствовал, а в лице всех прочих был таинственным образом оттенен.

В русском каноническом издании Каинан не упоминается Таким образом, Евер представляется не правнуком, а внуком Арфаксада и четвертым в ряду происшедших от Сима.

Итак, сперва упоминаются шесть сыновей Сима, затем четверо рожденных от одного из них внуков; в свою очередь и другой из сыновей родил внука, от которого потом родился правнук, от которого потом родился Евер. Евер же родил двух сыновей, из которых одного назвал Фалек, что в переводе значит «разделяющий». Приводя причину такого названия, Писание говорит: «Потому что во дни его земля разделена» (Быт. X, 25). Что это такое, уяснится после. Другой же, родившийся от Евера, родил двенадцать сыновей. Таким образом, всех потомков от трех сыновей Ноя, считая пятнадцать от Иафета, тридцать одного от Хама и двадцать семь от Сима, указывается семьдесят три. Затем в Писании читаем: «Это сыновья Симовы по племенам их, по языкам их, в землях их, по народам их». А далее и обо всех Писание замечает: «Вот племена сынов Ноевых, по родословию их, в народах их. От них распространились народы по земле после потопа» (Быт. X, 31, 32). Это служит основанием к заключению, что в то время существовало семьдесят три, а вернее (что будет доказано после) — семьдесят два отдельных народа, а не человека. Ибо и прежде, когда были перечислены сыновья Иафета, было сказано в

заключение: «От сих населились острова народов в землях их, каждый по языку своему, по племенам своим, в народах своих» (Быт. X, 5).

Впрочем, как я показал выше, уже при исчислении сыновей Хама в одном месте довольно ясно упомянуты народы. «От Мицраима произошли Лудим...», и так далее, до семи народов. И потом, по перечислении всех, заключается так: «Это сыны Хамовы, по племенам их, по языкам их, в землях их, в народах их» (Быт. X, 20). Итак, если сыновья многих не упомянуты, то потому, что, рождаясь, они присоединялись к другим народам, а сами произвести народы не смогли. Ибо какая другая причина могла бы быть тому, что по исчислении восьми сыновей Иафета упоминаются только дети, рожденные двумя из них; и когда называются четверо сыновей Хама, приводятся имена рожденных только от трех из них; и когда называются шесть сыновей Сима, упоминается потомство только двух? Неужели другие остались бездетными? Этого не может быть. Но они не произвели народов, ради которых заслуживали бы упоминания; потому что по мере рождения присоединялись к другим народам.

Глава IV

Но хотя об упомянутых народах и говорится, что они жили по языкам их, повествователь возвращается, однако же, к тому времени, когда у всех их был один общий язык, и излагает событие, послужившее причиною различия языков. «На всей земле, — говорит он, — был один язык и одно наречие. Двинувшись с Востока, они нашли в земле Сеннаар равнину и поселились там. И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести. И сказали они: построим себе город и башню, высотою до небес; и сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу всей земли. И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие. И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать. Сойдем же, и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город. Посему дано ему имя: Вавилон; ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле» (Быт. XI, 1-9).

Этот город, названный «смешение», и есть тот самый Вавилон, сооружение которого представляется удивительным даже языческим историкам. Ибо Вавилон в переводе значит «смешение». Отсюда делается вывод, что основателем его был известный исполин Нимрод, как замечено было о том выше, когда Писание, упоминая о нем, говорило, что начало царства его был Вавилон, т. е. что он стоял во главе других городов в качестве метрополии и был местом пребывания правительства; хотя и не был еще доведен до таких размеров, до каких задумывала довести его нечестивая гордость. Ибо проектировалась чрезвычайная, «высотою до небес» то ли одна башня, которой они хотели дать преимущественные перед другими размеры, то ли все башни, которые обозначаются единственным числом подобно тому, как говорится «солдат», а подразумеваются тысячи солдат; как говорится «саранча», когда речь идет о множестве саранчи, которой были поражены египтяне, не послушавшиеся Моисея (Исх. X, 4). Но чего предполагала достигнуть людская и суетная надменность? Какую бы громаду не поднимала она к небу против Бога, разве превысила бы она все горы? Разве вышла бы за границы этого облачного воздуха? Да и какой вред могло причинить Богу какое угодно возвышение, духовное ли оно или телесное? Безопасный и верный путь к небу пролагает смирение, возвышающее сердце к Господу, но не против Господа, каковым был вышеупомянутый исполин*.

Не поняв этого, некоторые были обмануты двусмысленностью греческого выражения, и перевели не «против Господа», а «пред Господом», потому что ἐναντίον значит и «против», и «пред». Слово это употреблено, например, в псалме: «Преклоним колена пред лицем Господа, Творца нашего» (Пс. XCIV, 6). Его же читаем и в книге Иова, где написано: «Что устремляешь против Бога дух твой» (Иов. XV, 13). Так же следует понимать и сказанное о Нимроде: «против Господа». Имя же «ловец», употребленное в этом месте, означает не что иное, как обманщик, преследователь, истребитель земнородных животных. Итак, со своими народами он воздвигал против Господа башню, в чем обнаружилась нечестивая гордость. Злое желание справедливо наказывается даже в том случае, когда оно не исполняется. А каков был сам род наказания? Язык для повелевающего — орудие господства; в нем и получила осуждение гордость, чтобы повелевающий, не желавший понять, что надлежит повиноваться повелевающему Богу, стал непонятен человеку. Так был разрушен упомянутый заговор, потому что каждый

отстал от того, которого не понимал, и пристал к тому, с кем мог говорить; и разделились по языкам народы, и рассеялись по разным странам земли, как то было угодно Богу, сделавшему это тайными и недоступными нашему пониманию способами.

Глава V

Ибо выражение Писания: «И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие», т. е. не сыны Божии, а то живущее по человеку общество, которое мы называем земным градом, значит не то, чтобы двигался с места Бог, Который всегда и повсюду весь; говорится «сошел» в тех случаях, когда Он совершает нечто такое, что, будучи совершено некоторым чрезвычайным способом, отличным от обычного течения природы, показывает некоторым образом присутствие Его. Равным образом и не посредством осмотра узнает в известное время Тот, Кто никогда не может чего-либо не знать; но говорится, что Он в известное время видит и узнает потому, что дает Себя видеть и узнать. Итак, не столько сам град был осмотрен, сколько Бог дал ему видеть Себя, когда показал, до какой степени он Ему неугоден. Можно, впрочем, понимать это выражение и так: Бог сошел к упомянутому граду потому, что сошли к нему ангелы, в которых Он обитает; так что последующие слова: «И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык», и т. д. вплоть до слов: «Сойдем же, и смешаем там язык их», представляет собою повторение сказанного с указанием на частности упомянутого сошествия Господа. Ведь если Господь уже сошел, то какой смысл имеет выражение: «Сойдем же» (разумея, что это сказано ангелами), как не тот, что сошел через ангелов Тот, Кто присутствовал в сходивших ангелах? Он не говорит: «Придите, и, сойдя, смешайте», но: «Сойдем же, и смешаем»; этим прекрасно показывается, что Он так действует через Своих служителей, что и они являются соработниками Божиими, как говорит апостол: «Ибо мы соработники у Бога» (I Кор. III, 9).

В переводе, которым пользовался Августин (возможно,; был его собственный перевод), сказано о Нимроде не «сильны! зверолов пред Господом», а «исполин, ловец против Господа*

Глава VI

Можно было бы и в словах, сказанных при сотворении человека: «Сотворим человека» (Быт. 1,26), видеть указание на ангелов; потому что Бог не сказал: «Сотворю». Но так как далее следует «по образу Нашему» (представлять же, что человек создан по образу ангелов или что образ ангельский и Божий один и тот же, невозможно), то совершенно правильно разумеется в том месте множественность Троицы. Поскольку же Троица эта есть единый Бог, то после слова «сотворим» Писание говорит: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию» (Быт. I, 27), а не сказано «сотворили боги» или «по образу богов». Можно было бы и в рассматриваемом месте разуметь ту же Троицу, как будто бы это Отец говорил Сыну и Духу Святому: «Сойдем же, и смешаем там язык их», если бы что-нибудь мешало нам разуметь здесь ангелов. Но скорее им прилично приходить к Богу святыми движениями, т. е. благочестивыми помышлениями, посредством которых они вопрошают неизменную Истину, как вечный закон при дворе Царя небесного. Движение же это, которым приходят неудаляющиеся, устойчиво. И говорит Бог с ангелами не так, как говорим мы между собою или как мы говорим к Богу, к ангелам или как даже ангелы с нами, или Бог через них к нам; но говорит Своим неизреченным образом, а для нас это обозначается на наш манер. Ибо речь Божия возвышеннее действия Божия: она есть неизменяемая причина самого действия, не выражающаяся в преходящем звуке, но представляющая собою силу вечно пребывающую, временно же действующую. Этою речью говорит Бог ангелам святым, созданным далеко не так, как мы. Когда же и мы улавливаем нечто из такой речи своим внутренним слухом, приближаемся к ангелам и мы. Но в настоящем сочинении я не ставил своею задачей войти в подробное рассмотрение родов речи Божией (ибо неизменяемая Истина говорит умам разумной твари или непосредственно неизреченным образом, или посредством изменяемой твари — то духовными образами нашему духу, то телесными звуками чувству телесному).

Выражение же: «И не отстанут они от того, что задумали делать», имеет, конечно, смысл не утвердительный, а как бы вопросительный, какой употребляется обыкновенно при угрозах, подобно

тому, как некто говорит: Не выступят, вооружившие они всем городом в погоню '?

Понимать, следовательно, нужно так, как если бы было сказано: «Разве не отстанут они от того, что задумали делать?» Только если бы так было сказано, не выражалось бы угрозы. Говоря «разве не», мы прибавляем «разве» для менее понятливых; потому что интонацию голоса того, кто это произносит, изобразить на письме не можем.

Итак, от упомянутых трех человек, сыновей Ноя, получили начало рассеянные по странам земли семьдесят три, или, вернее (как уяснится это впоследствии), семьдесят два народа и столько же языков. Народы эти, разрастаясь, наполнили и острова. Число народов, впрочем, значительно превысило число языков. Мы знаем в Африке очень много варварских народов, говорящих на одном языке. А что люди, с размножением рода человеческого, могли посредством судоходства переселиться жить и на острова, кто в этом станет сомневаться?

Глава VII

Но возникает вопрос относительно разного рода бессловесных животных, которые не составляют предмет заботливости человеческой и не рождаются из земли, как лягушки, а размножаются только посредством совокупления самца и самки, каковы волки и другие того же рода: каким образом могли они после потопа, которым было уничтожено все, не бывшее в ковчеге, появиться даже на островах, если порода их была восстановлена именно теми, которые сохранились в ковчеге? Можно, конечно, думать, что они переплыли на острова, но это разве только на ближайшие. А между тем, есть острова, находящиеся на таком большом расстоянии от материков, что до них никакие животные доплыть не могли. Нет ничего невероятного и в том предположении, что люди из страсти к охоте, поймав их, перевезли с собою и, таким образом, развели их породы в тех местах, где жили сами; хотя нельзя отрицать, что они могли быть перенесены по велению или соизволению Божию и ангелами. Но если они родились из земли соответственно своему первоначальному происхождению, когда Бог сказал: «Да произведет земля душу живую» (Быт. I, 24), то из этого станет еще очевиднее, что в ковчеге были всякие роды животных не столько для

восстановления их пород, сколько для таинственного преобразования различных народов в Церкви, так как на островах, куда животные перейти не могли, многие из них были произведены землею.

Глава VIII

Спрашивают, далее, возможно ли, что от сыновей Ноя, или даже от того человека, от которого и они получили свое существование, произошли некоторые чудовищные породы людей, о которых рассказывает языческая история? Говорят, например, будто некоторые имеют один глаз посредине лба; у некоторых ступни обращены назад; другие имеют природу обоих полов: правую грудь имеют мужскую, левую — женскую, и поочередно сообщаясь, и оплодотворяют, и рождают; у иных нет рта, а поддерживают они жизнь только посредством дыхания через ноздри; некоторые имеют рост вышиною в локоть, и греки называют их, от названия локтя, пигмеями; иные женщины зачинают в пятилетнем возрасте и не живут дольше восьми лет. Рассказывают также, будто есть народ, который имеет ноги, состоящие из одних голеней, колен не сгибает и отличается удивительной быстротою: их называют скиоподами, потому что в летнее время, лежа навзничь на земле, они прикрывают себя тенью от ног; некоторые, не имея шеи, имеют глаза в плечах. Есть будто и другие породы людей, или якобы людей, мозаичные изображения которых, заимствованные из книг, содержащих рассказы о разного рода диковинках, находятся на приморской улице в Карфагене. А что сказать о кинокефалах, собачья голова которых и лай скорее выдают их за животных, чем за людей? Нет, впрочем, необходимости верить, чтобы существовали действительно все роды людей, о которых говорят, будто они существуют. Но какой бы и где бы ни родился человек, т. е. животное разумное и смертное, то, какой бы ни имел он непривычный для наших чувств телесный вид, цвет, движение, голос, или как бы ни отличался силой, или какой-либо частью тела, или каким бы то ни было свойством природы, никто из верующих не усомнится, что он ведет начало свое от того одного первосозданного человека. Очевидно, однако же, что природа удерживает что-нибудь большем числе, а что-нибудь по самой редкости своей будет удивительным.

Но чем объясняем мы чудовищные роды людей, тем может быть объяснено и происхождение некоторых чудовищных народов. Творец всех Бог, Который сам знает где, когда и что надлежит или надлежало сотворить, ведая, сходством или несходством каких частей Он образует красоту целого; тот же, кто окинуть взором целого не может, поражается кажущимся безобразием части; потому что не знает, с чем она сообразована и к чему относится. Мы знаем, что люди рождаются более чем с пятью пальцами на руках и ногах. Отклонение (от нормы) в этом, конечно, менее значительно, чем в вышеприведенных случаях. Но, вероятно, не найдется такого безумца, который подумал бы, что Творец ошибся в счете людских пальцев, хотя бы он и не знал, с какою целью Он это сделал. Также точно, хотя бы оказалось и большое отклонение, знает об этом Тот, Кто творил, делам Которого никто не может сделать справедливого упрека

В Гиппоне Диарритском живет человек, имеющий серпообразные ступни, и на них только по два пальца; подобные же имеет он и руки. Если бы нашелся какой-нибудь подобный народ, он сделался бы предметом диковинной и удивительной истории. Но станем ли мы на этом основании отрицать, что он произошел от того одного, который создан был первым? Хотя и слишком редко встречаются, но трудно предположить, чтобы временами не встречались андрогины, которых называют еще гермафродитами, у которых особенности того и другого пола обнаруживаются с такой очевидностью, что трудно решить, по какому полу следует их именовать. В обычай вошло, впрочем, давать им имя по мужескому полу, никто и никогда не называл такого «андрогина» или «гермафродита». Много лет назад на Востоке родился человек, раздвоенный в верхних членах и обыкновенный в нижних. У него было две головы, две груди, четыре руки, а живот один и ноги две, как у одного человека; и жил он так долго, что молва привлекла поглазеть на него множество народа. Да кто в состоянии припомнить все рождения людей, весьма непохожих на тех, от кого они родились? Следовательно, как относительно этих рождений нельзя отрицать, что они ведут начало свое от одного первого; так необходимо и признать, что от одного и того же первого отца всех ведут свой корень и все народы, которые своими телесными особенностями представляются как бы уклонившимися от обычного хода природы, которого держится большая

часть, почти все (если только правда то, что рассказывается об особенностях тех народов и о таком различии между ними и нами).

Ведь если бы мы и об обезьянах, мартышках и сфингах не знали, что они не люди, а бессловесные животные, то те историки могли бы, гордясь своим знанием диковинок, безнаказанно представлять их нам как какие-нибудь роды людей. Но если те люди, о которых пишут такие удивительные вещи, действительно люди, то что было бы удивительного, если бы Бог захотел сотворить такими некоторые народы для того, чтобы, если и между нами окажутся родившимися от людей уроды, мы не подумали, будто погрешила Его мудрость, подобно искусству какого-нибудь не слишком искусного художника? Итак, нам не должно казаться несообразностью, что как в среде тех или других отдельно взятых народов обнаруживаются некоторые человеческие уродства, так и в целом человеческом роде есть известные народные уродства. Поэтому, чтобы закрыть этот вопрос без торопливости и с осмотрительностью (скажем так): или того, что пишется в этом роде о каких-либо народах, вовсе нет; или, если есть, то народы эти не суть люди; или, если и они — люди, то происходят, конечно же, от Адама.

Глава IX

Тому же, что рассказывают, будто существуют антиподы, т. е. будто на противоположной стороне земли, где солнце восходит в ту пору, когда у нас заходит, люди ходят в противоположном нашим ногам направлении, нет никакого основания верить. Утверждающие это не ссылаются на какие-нибудь исторические сведения, а высказывают как предположение, основанное на том, что земля держится среди свода небесного и что мир имеет в ней в одно и то же время и самое низшее, и срединное место. Из этого они заключают, что и другая сторона земли, которая находится внизу, не может не служить местом человеческого обитания. Они не принимают во внимание, что, хотя бы и возможно было допустить или даже как-либо доказать, что фигура мира шарообразна и кругла, из этого еще не следует, что та часть земли свободна от воды; да если даже была бы и свободна, из этого отнюдь не следует, что там живут люди. Ибо никоим образом не может обманывать то Писание, которое удостоверяет действительность рассказываемых им событий прошлого исполнением на деле его предсказаний; а между тем,

было бы крайней несообразностью утверждать, что люди могли, переплыв безмерные пространства океана, перейти из этой части земли в ту, и таким образом положить и там начало роду человеческому от того же одного первого человека. Поэтому будем искать, если можем найти, в среде тех человеческих народов, которые представляются разделенными на семьдесят два племени и семьдесят два языка, этот странствующий на земле град Божий, который доведен до потопа и ковчега и дальнейшее существование которого в сыновьях Ноя указывается благословением их, особенно в лице самого старшего, называвшегося Симом: потому что и Иафет был благословен селиться в шатрах того же своего брата.

Глава X

Итак, нужно следить за порядком рождений от Сима. Этот порядок послужит указанием града Божия после потопа, как служит указанием его до потопа ряд рождений от того, который был назван Сифом.

Поэтому-то божественное Писание после того, как указало град земной в Вавилоне, т. е. в смешении, как бы повторяясь, снова возвращается к Симу и ведет от него ряд рождений до Авраама, упоминая и скольких кто был лет, когда родил сына, принадлежащего к этому ряду, и сколько всего прожил. На этот раз уместно сделать обещанное мною прежде замечание, чтобы пояснить, почему об одном из сыновей Евера сказано: «Имя одному: Фалек, потому что во дни его земля разделена» (Быт. X, 25). Что иное следует разуметь под разделением земли, как не разделение посредством различия языков?

Итак, опустив других сыновей Сима, не относящихся к делу, писатель приводит рождения тех, через которых он мог дойти до Авраама; точно так, как до потопа приводились те, через которых можно было дойти до Ноя рядом рождений от того сына Адамова, который назван был Сифом. Ряд этих рождений начинается так: «Вот родословие Сима: Сим был ста лет, и родил Арфаксада, чрез два года после потопа. По рождении Арфаксада Сим жил пятьсот лет, и родил сынов и дочерей» (Быт. XI, 10, 11). Подобным же образом писатель говорит и о других, показывая, на котором году своей жизни каждый из них родил сына,

принадлежащего к тому ряду рождений, который тянется до Авраама, и сколько лет жил после того, и замечая, что он родил сынов и дочерей. Последнее делается с той целью, чтобы дать нам понять, откуда могли образоваться народы, дабы, занимаясь немногими упомянутыми людьми, мы как дети не пришли в недоумение, каким образом племя Симово могло наполнить такие обширные области и Царства, особенно же царство Ассирийское, откуда знаменитый Нин, бывший повсюду победителем, Управлял с необыкновенным счастьем народами Востока и упрочил за своими потомками обширнейшее и сильнейшее царство, долгое время продолжавшее свое существование.

Но чтобы не задерживаться на этом предмете более, чем нужно, мы не будем говорить о том, сколько лет жил каждый в этом ряду поколений, а полагаем упомянуть в этом порядке лишь о том, на каком году своей жизни он родил сына, чтобы сосчитать таким образом количество лет от окончания потопа до Авраама, и в связи с тем. над чем нужно остановиться, коснуться коротко и бегло остального. Итак, во второй год после потопа Сим, будучи ста лет, родил Арфаксада, Арфаксад же, будучи ста тридцати пяти лет, родил Каинана; последний, когда ему было сто тридцать лет, родил Салу. Столько же лет имел и Сала, когда родил Евера. Еверу было сто тридцать четыре года, когда он родил Фалека, при жизни которого разделилась земля. Сам Фалек жил сто тридцать лет, и родил Рагава; а Рагав — сто тридцать два, и родил Серуха; Серух — сто тридцать, и родил Нахора; Нахор — семьдесят девять, и родил Фарру; Фарра же семьдесят, и родил Аврама, которого Бог переименовал по-1 том в Авраама. Таким образом, по изданию общеупот-ребительному, т. е. Семидесяти толковников, от потопа до Авраама прошло тысяча семьдесят два года. По еврейским же кодексам, говорят, оказывается гораздо меньше; но счет их или не представляют вовсе, или представляют, но очень запутанный,

Но ища град Божий в среде упомянутых семидесяти двух народов, мы не находим оснований утверждать, чтобы в то время, когда у них был один язык, род человеческий уклонился от почитания истинного Бога до такой степени, чтобы истинное благочестие сохранялось только в тех поколениях, которые нисходят от семени Сима через Арфаксада и идут до Авраама. Только в гордом притязании построить башню до неба,

признаке нечестивого превозношения, обнаружился (земной) град, т. е. общество нечестивых. Не существовало ли его вовсе до того времени, или оно скрывалось, или было и то и другое: благочестивое — в лице двух сыновей Ноя, которые получили благословение, и их потомков, а нечестивое — в лице проклятого и племени его, из которого вышел исполин, ловец против Господа, — разобрать трудно.

Возможно, да это и гораздо вероятнее, что и между сыновьями первых двух, еще прежде образования Вавилонии, появлялись уже хулители Бога, а между сыновьями Хама — Его почитатели; нужно полагать, что в людях того и другого рода никогда на земле недостатка не было. Хотя и говорится: «Все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного» (Пс. Ш, 4; Пс, XIII, 3), но в обоих псалмах, в которых находятся эти слова, читается и следующее: «Неужели не вразумляются делающие беззаконие, съедающие народ Мой, как едят хлеб?» Следовательно, был и в то время народ Божий. Поэтому сказанное: «Нет делающего добро, нет ни единого», сказано о сынах человеческих, но не о сынах Божиих. Ибо перед тем оговорено: «Бог с небес призрел на сынов человеческих, чтобы видеть, есть ли разумеющий, ищущий Бога»; а затем прибавлены вышеприведенные слова, выражающие осуждение всем сынам человеческим, т. е. принадлежащим к граду, живущему по человеку, а не по Богу.

Глава XI

Поэтому, как в то время, когда у всех был один язык, недостатка в сынах погибели не было; потому что один язык был и до потопа, тем не менее, однако же, все, за исключением лишь семейства праведного Ноя, заслуженно подверглись истреблению потопом; так и тогда, когда за нечестивое превозношение народы были наказаны различием языков, подверглись разделению и град нечестивых получил имя смешения, т. е. был назван Вавилоном, было семейство Евера, в котором сохранился язык, бывший некогда общим.

От того-то, как я заметил выше, когда писатель стал перечислять сыновей Сима, которые, каждый отдельно, были родоначальниками отдельных народов, он упомянул первым Евера, хотя Евер был

праправнуком его, т. е. родился в пятом от него колене. Так как в семействе последнего, по разделении других народов иными языками, сохранился тот язык, о котором не без основания думают, что он прежде был общим для всего рода человеческого, то язык этот и назван был потом еврейским. Нужно же было в отличие от других дать ему собственное имя подобно тому, как получили собственные имена и остальные. Пока же он был один, назывался просто человеческим языком, или человеческим говором, так как им одним говорил весь род человеческий.

Кто-нибудь скажет: «Если земля, т. е. люди, жившие в то время на земле, разделились по языкам во дни сына Еверова Фалека, то скорее именем последнего должен бы называться тот язык, который до того времени был общим для всех». Но нужно принять во внимание, что сам Евер потому дал такое имя своему сыну, назвав его Фалеком, что в переводе значит «разделение», что он родился у него в то время, когда земля разделилась по языкам, как видно это из слов: «Во дни его земля разделена». Если бы Евера уже не было в живых, когда возникло множество языков, от имени его не получил бы имя свое и язык, который мог у него сохраниться. И язык этот нужно действительно считать изначально общим: размножение и изменение языков последовало в наказание; народ же Божий не должен был подлежать этому наказанию. И не напрасно язык этот есть тот самый, на котором говорил Авраам, но который смог оставить в наследство не всем своим сыновьям, а только тем, которые образовали племя его через Иакова, и, составляя народ Божий по преимуществу и превосходству, смогли хранить заветы Божий и отрасль Христову. Да и сам Евер передал этот язык не всему своему потомству, а лишь тому, которое шло по прямой линии к Аврааму.

Таким образом, хотя с полною ясностью и не выражено, что был некоторый благочестивый род людей и в то время, когда нечестивые сооружали Вавилонию, — неясность эта не такого свойства, чтобы вводить в обман исследователя, а скорее служит к упражнению его внимательности. Ибо коль скоро в Писании говорится, что первоначально у всех был один язык, и во главе всех сыновей Сима ставится Евер, хотя он является в пятом от него колене; и коль скоро

язык, который патриарх и пророки не только употребляли в речах, но и увековечили в священных Писаниях, называется языком еврейским, то естественно, что на вопрос: где во время разделения языков мог остаться тот язык, который прежде был общим, который без всякого сомнения остался там, где не имело места наказание, состоявшее в смешении языков, — может быть лишь один ответ, что он остался в роде того, от имени которого получил свое название; и ясным признаком праведности этого рода служит то, что между тем, как другие роды были наказаны изменением языков, на него это наказание не простерлось.

Возникает еще сомнение относительно того, как могли образовать отдельные народы Евер и сын его Фалек, если у того и другого сохранился один язык. Действительно, существовал только один род еврейский от Евера до Авраама, и от него далее, пока не образовался великий народ Израильский. На каком основании считаются образовавшими отдельные народы все потомки трех сыновей Ноя, если Евер и Фалек особых народов не образовали? Чтобы удержать число семидесяти двух народов и языков, можно со значительной долей вероятности предположить, что известный исполин Нимрод и сам образовал свой особый народ, но упомянут отдельно, как выделившийся из ряда других преимуществами власти и телесной силой. Фалек же упомянут не потому, чтобы образовал народ (род и язык его — род и язык еврейский), а потому, что замечательно было его время, так как в его дни разделилась земля. Не должен также затруднять нас и вопрос о том, каким образом мог исполин Нимрод дожить до того времени, когда был построен Вавилон, совершилось смешение языков и, вследствие его, разделение народов. Из того, что Евер был шестым от Ноя, а он — четвертым, не следует, что они оба не могли дожить до одного и того же времени. Так случилось, если дольше жили в тех поколениях, где было меньше рождений, и меньше в тех, где рождений больше; или рождались позже, где меньше, и раньше, где больше. Нужно представлять дело так, что в то время, когда разделилась земля, не только уже были рождены все те сыновья детей Ноевых, которые упоминаются как родоначальники народов, но и были они уже в таком возрасте, что имели многочисленные семейства, заслуживавшие название народов.

Поэтому отнюдь не следует думать, что они были рождены именно в том порядке, в каком упоминаются. Иначе, как бы могли образовать уже народы двенадцать сыновей Иоктана, другого сына Еверова, Фалекова брата, если Иоктан был рожден после брата своего Фалека, как после него он упоминается, когда земля разделилась в то время, когда родился Фалек? Нужно представлять дело так, что хотя Фалек и назван первым, но родился гораздо позже своего брата Иоктана, и двенадцать сыновей этого Иоктана имели в то время уже такие большие семейства, что последние могли быть разделены на свои особые языки. Позднейший по времени мог быть упомянут первым так же точно, как из трех сыновей Ноевых первыми упомянуты потомки Иафета, который был самым младшим; затем — сыновья Хама, который был средним; наконец, сыновья Сима, который был первым и самым старшим. Имена же этих народов отчасти сохранились, так что и в настоящее время видно откуда они произошли, как ассирийцы от Ассура,' а евреи от Евера; отчасти же изменились от давности до такой степени, что ученейшие исследователи древности в состоянии разгадать по ним происхождение не всех, а лишь некоторых народов. Так, например, по звучанию слов трудно догадаться, что египтяне, как утверждают, произошли от сына Хамова, который назывался Мицраим; равно и то, что эфиопы принадлежат будто бы к племени того сына Хамова, который носил имя Хуш. Так же точно, если рассмотреть и все вообще имена, более окажется измененных, чем удержавшихся.

Глава XII

Проследим теперь судьбы града Божия с той эпохи, которая начинается с праотца Авраама, с которой он становится более известным и когда даются яснейшие обетования, которые мы видим в настоящее время исполнившимися во Христе. Из указаний священного Писания мы узнаем, что Авраам родился в стране Халдейской (Быт. XI, 28), в области, принадлежавшей к царству Ассирийскому. У халдеев в то время, как и у остальных народов, уже приобрели весьма большую силу нечестивые суеверия. Был только один дом Фарры, от которого родился Авраам, в котором сохранилось почитание единого истинного Бога и в котором одном, по всей вероятности, сохранился и язык еврейский; хотя и этот дом, как впоследствии, только более открыто, народ Божий в Египте, служил в Месопотамии, как это видно из слов Иисуса Навина, богам

иным (Нав. XXIV, 2); причем остальные потомки Евера мало-помалу усвоили иные языки и примкнули к другим народам. Таким образом, как при гибельном разливе вод сохранился для восстановления рода человеческого только дом Ноя, так и при гибельном разливе множества суеверий по всему миру сохранился один дом Фарры, в котором сберегся саженец града Божия. И потом, как там, по исчислении рождений вместе с годами до Ноя и по изложении причины потопа, прежде чем Бог начинает говорить Ною о построении ковчега, говорится: «Вот житие Ноя» (Быт. VI, 9); так и здесь, по исчислении рождений от того сына Ноева, который назывался Симом, до Авраама, подобным же образом вводится особый пункт, в котором говорится: «Вот родословие Фаррьг. Фарра родил Аврама, Нахора и Арана. Аран родил Лота. И умер Аран при Фарре, отце своем, в земле рождения своего, в Уре Халдейском. Аврам и Нахор взяли себе жен; имя жены Аврамовой: Сара; имя жены Нахоровой: Милка, дочь Арана» (Быт. XI, 27—29). Этот Аран, отец Милки, был отцом и Иски, которая считается Сарою, женою Аврама.

Глава XIII

Далее рассказывается, как Фарра со своим семейством оставил страну халдеев, пришел в Месопотамию и поселился в Харране. Но при этом умалчивается об одном сыне его, который назывался Нахором, так, как будто он не взял его с собою. Рассказ таков: «И взял Фарра Аврама, сына своего, и Лота, сына Аранова, внука своего, и Сару, невестку свою, жену Аврама, сына своего, и вышел с ними из Ура Халдейского, чтобы идти в землю Ханаанскую: но, дошедши до Харрана, они остановились там» (Быт. XI, 31). Здесь вовсе не упоминаются ни Нахор, ни жена его Милка. Но после, когда Авраам посылал раба своего взять жену своему сыну Исааку, читаем следующее. «И взял раб из верблюдов господина своего десять верблюдов, и пошел. В руках у него были также всякие сокровища господина его. Он встал и пошел в Месопотамию, в город Нахора». (Быт. XXIV, 10). Из этого и из других свидетельств священной истории видно, что и Нахор, брат Аврама, вышел из земли Халдейской и поселился в Месопотамии, где жил с отцом своим Авраам. Почему же Писание не упоминает о нем в то время, когда Фарра вышел из земли Халдейской и поселился в Месопотамии, между тем как не только об Авраме, сыне его, но и о Саре, и о внуке его Лоте упоминает, что он привел их с собою?

По нашему мнению, объяснить это можно с помощью следующего предположения: он, возможно, уклонился от отцовского и братнего благочестия и увлекся суеверием халдейским, а потом, раскаявшись или подвергшись преследованию, так как считался неблагонадежным, переселился оттуда и сам. Ибо в книге, приписываемой Юдифи, на вопрос врага Израильтян Олоферна, что это за народ и вести ли против него войну, ему отвечает Ахиор, вождь Аммонитов, так: «Послушай, господин мой, слова раба твоего, и я возвещу тебе истину о людях сих. Люди эти вышли из халдеев и поселились сперва в Месопотамии, ибо не захотели поклоняться богам отцов своих, живших в земле Халдейской; и отвратились от путей отцов своих, и поклонились Богу небесному; и (отцы) изгнали их от лица богов своих, и бежали они в Месопотамию, и жили там многие дни», и т.д. Из этого видно, что дом Фарры подвергался преследованию со стороны халдеев за истинное благочестие, по которому он чтил единого и истинного Бога.

Глава XIV

Обетования Божий, какие изрекались Аврааму, начинают указываться с того времени, когда умер Фарра в Месопотамии, причем замечается, что он жил двести пять лет. Вот по этому поводу слова Писания: «И было дней жизни Фарры двести пять лет, и умер Фарра в Харране» (Быт. XI, 32). Понимать это нужно не в том смысле, будто он все эти дни прожил именно там, а в том, что он окончил там дни своей жизни, которых всего было двести пять лет. Иначе количество лет, прожитых Фаррою, осталось бы неизвестным: потому что не говорится, на каком году своей жизни он пришел в Харран. Между тем, было бы несообразностью полагать, чтобы в этом порядке поколений, в котором столь тщательно показывается, сколько каждый прожил лет, не было упомянуто число лет, прожитых одним только Фаррой. Если года некоторых, упоминаемых Писанием, умалчиваются, то это только таких, которые не входят в этот порядок. Этот же порядок, ведущийся от Адама до Ноя, а от последнего — к Аврааму, не содержит никого без указания прожитых им лет.

Глава XV

А что уже после того, как упомянуто о смерти Фарры, написано: «И сказал Господь Авраму: пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе» (Быт. XII, 1), то это еще не означает, что события следовали именно в том порядке, в каком они представлены в книге. Будь это так, возник бы неразрешимый вопрос, ибо после слов Божиих, сказанных Аврааму, в Писании читаем: «И пошел Аврам, как сказал ему Господь; и с ним пошел Лот. Аврам был семидесяти пяти лет, когда вышел из Харрана» (Быт. XII, 4). Как это могло быть, если Авраам вышел из Харрана после смерти своего отца? Выше было сказано, что Фарре было семьдесят лет, когда он родил Авраама; таким образом, к моменту выхода Авраама из Харрана ему должно было бы исполниться сто сорок пять лет.

Значит, он покинул Харран не после смерти отца, а на сто сорок пятом году его жизни; Писание же, по обыкновению своему вернувшись назад, рассказало об этом событии уже после сообщения о смерти Фарры. Это подобно тому, как и выше, говоря о сыновьях Ноя, было сказано, что они жили по племенам своим и языкам своим (Быт. X, 31), а потом, как будто это следовало в хронологическом порядке, говорится: «На всей земле был один язык и одно наречие» (Быт. XI, 1) Каким же образом они жили по языкам воим, когда язык был один? Очевидно, что рассказ возвращается к событиям, произошедшим ранее. Так и здесь, хотя и было сказано: «И было дней жизни Фарры двести пять лет, и умер Фарра в Харране»; но Писание затем, возвращаясь к тому, что было отпущено прежде, говорит: «И сказал Господь Авраму: пойди из земли твоей», и т. д. А после этих слов Божиих прибавляется: «И пошел Аврам, как сказал ему Господь; и с ним пошел Лот. Аврам был семидесяти пяти лет, когда вышел из Харрана». Это совершилось, следовательно, тогда, когда отцу его шел сто сорок пятый год, потому что тогда ему самому шел семьдесят пятый. Решается этот вопрос и иначе: семьдесят пятый год жизни Авраама, на котором он вышел из Харрана, считается не с момента рождения, а с того времени, когда он был спасен от огня халдейского, ибо именно это время следовало бы преимущественнее считать за время его рождения*.

Но блаженный Стефан, рассказывая об этом в Деяниях апостольских, говорит: «Бог славы явился отцу нашему Аврааму в

Месопотамии, прежде переселения его в Харран, и сказал ему-, выйди из земли твоей и из родства твоего, и из дома отца твоего, и пойди в землю, которую покажу тебе» (Деян. VII, 2, 3) По этим словам Стефана, Бог говорил Аврааму не после смерти отца его, который, несомненно, умер в Харране, где с ним жил и сын его, а прежде, чем он поселился в этом городе, хотя уже после того, как был в Месопотамии. Он уже вышел из Халдеи: следовательно, дальнейшие слова Стефана: «Тогда он вышел из земли Халдейской и поселился в Харране» не служат указанием на то, что* совершилось после того, как говорил ему Бог (ибо он не после этих слов Божиих вышел из земли Халдейской, так как, по словам Стефана, Бог говорил ему, когда он был в Месопотамии), но относятся ко всему тому времени, которое он обозначает словом «тогда», т. е. ко времени после того, как он вышел из Халдеи и поселился в Харране. Так же точно и последующими словами: «А оттуда, по смерти отца его, переселил его Бог в сию землю, в которой вы ныне живете», Стефан не утверждает, что он вышел из Харрана после того, как умер его отец, а говорит, что Бог переселил его оттуда после того, как умер отец его. ' Такое решение предлагал Иероним, основывая его на предании евреев, будто Авраам, не желавший поклоняться огню, был брошен в огонь халдеями, но был спасен Господом.

Нужно понимать все это так- Бог говорил Аврааму, когда он был в Месопотамии и еще не поселился в Харране; но Авраам, сохранив в себе заповедь Божию, пришел с отцом в Харран и вышел из него на семьдесят пятом году своей жизни и на сто сорок пятом году жизни отца. Поселение же его в земле Ханаанской, а не выход из Харрана, Стефан представляет совершившимся после смерти его отца, потому что отец его уже умер, когда он купил землю и сделался там собственником. А что тотчас по переходе в Месопотамию, т. е. вслед за выходом из земли Халдейской, Бог говорит.- «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе», то это говорится не в том смысле, чтобы он вышел оттуда телом, что он сделал бы непременно, а в том, чтобы оторвался душой. Он не вышел бы оттуда душой, если бы питал надежду и желание возвратиться. Эту надежду и это желание Божиим повелением и Божией помощью, а его повиновением, и надлежало отсечь. Нет ничего невероятного и в предположении, что уже после того, когда Нахор последовал за отцом своим, Авраам исполнил

заповедь Божию, вышел из Харрана с Саррой, женою своей и с Лотом, сыном своего брата.

Глава XVI

Теперь рассмотрим обетования Божий, высказанные Аврааму. С них начинаются более ясные изречения Бога нашего, т. е. Бога истинного, относительно народа благочестивых, о котором предвозвестили пророчества. Первое из них читается так: «И сказал Господь Авраму: пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе. И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословение. Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. XII, 1—3). Заслуживают внимания два предмета, обещанные Аврааму: первый — это то, что семя его получит во владение землю Ханаанскую, на что указывается словами: «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе. И Я произведу от тебя великий народ»; другой — гораздо превосходнее, и касается не телесного, а духовного семени, по которому Авраам есть отец не одного только народа Израильского, а всех народов, идущих по следам его веры. Обещание последнего начинается со слов: «И благословятся в тебе все племена земные».

По мнению Евсевия, обетование это было дано на семьдесят пятом году жизни Авраама, ибо как бы вслед за этим изречением Авраам вышел из Харрана: потому что нельзя допустить противоречия Писанию, в котором говорится: «Аврам был семидесяти пяти лет, когда вышел из Харрана» (Быт. XII, 4). Но если обетование было изречено в этом году, то Авраам, во всяком случае, жил уже с отцом своим в Харране.

Не мог бы он из него выйти, если бы не жил в нем. Не заключается ли противоречия этому в словах Стефана: «Бог славы явился отцу нашему Аврааму в Месопотамии, прежде переселения его в Харран?» Нужно представлять дело так, что все совершилось в течение одного и того же года, т. е. и обетование Божие Аврааму до поселения его в Харране, и поселение Авраама в Харране, и выход его оттуда. Это не только потому, что Евсевий в хронике начинает счет с года этого

обетования и показывает, что исход из Египта, когда был дан закон, совершился спустя четыреста тридцать лет; но и потому, что об этом упоминает и апостол Павел (Гал. III, 17).

Глава XVII

В то время существовали знаменитые языческие царства, которые граду земнородных, т. е. обществу людей, живущих по человеку, придавали под владычеством падших ангелов особый блеск. Царств этих было три: Сикионское, Египетское, Ассирийское. Ассирийское было гораздо могущественнее и превосходнее двух первых. Известный царь Нин, сын Бела, покорил своей властью народы всей Азии, за исключением Индии. Азией в данном случае я называю не известную часть большей Азии, представляющую собою одну провинцию Азии, а ту, которая называется Азиею вообще, которую иные считают одной из двух, а большинство — третьей частью всего земного шара, считая в том числе Азию, Европу и Африку. Но делят неравномерно. Та часть, которая называется Азией, тянется с юга по востоку до севера; Европа же — с севера до запада; а Африка — с запада до юга. Из этого видно, что одну половину земного шара занимают две части, Европа и Африка, а другую половину — одна Азия. Первые две потому образовали отдельные части, что между ними входит из океана все количество вод, промывшее материки, отчего и образовалось у нас великое море.

Поэтому если земной шар разделить на две части, восточную и западную, то Азия будет в одной, а Европа и Африка — в другой. Из трех этих царств, знаменитых в то время, царство Сикионское не было под властью ассирийцев, потому что находилось в Европе; царство же Египетское не могло не подчиняться тем, которые господствовали над всею Азией, за исключением, как говорят, одной Индии. Итак, господство нечестивого града имело наибольшую силу в Ассирии. Столицей ее был Вавилон, имя которого, т. е. смешение, было самым подходящим для общества земнородных. Там царствовал в данное время Нин, по смерти отца своего Бела, который первым царствовал там шестьдесят пять лет. Сын же его Нин, наследовавший царскую власть по смерти отца, царствовал пятьдесят два года, и когда родился Авраам, прошло уже сорок три года его царствования. Это было приблизительно

за тысячу двести лет до основания Рима, в своем роде другой Вавилонии на Западе.

Глава XVIII

Итак, выйдя из Харрана на семьдесят пятом году своей жизни и на сто сорок пятом году жизни отца, Авраам с сыном брата своего Лотом и с женою своею Саррой направился в землю Ханаанскую и дошел до Сихема. Там снова он получил божественное откровение, о котором так говорится в Писании: «И явился Господь Авраму, и сказал: потомству твоему отдам Я землю сию» (Быт. XII, 7). На этот раз обетование не касалось того семени, по которому он сделался отцом всех народов, а лишь того, по которому он являлся отцом одного народа Израильского; потому что земля та перешла во владение этого семени.

Глава XIX

После этого, построив на том месте алтарь и призвав Бога, Авраам вышел оттуда и жил в пустыне; но голод принудил его идти из нее в Египет. Там он назвал жену своею сестрою, нисколько, однако же, не солгав. Она действительно была и сестрою, потому что была родная по крови; подобно тому, как и Лот, по причине такого же родства, назывался братом его, хотя был сыном его брата. Он не отрицал, а только умолчал, что она жена, вверяя охранение целомудрия супруги Богу и остерегаясь, как человек, козней человеческих; не остерегайся он, насколько мог остерегаться, он скорее искушал бы Бога, чем надеялся на Него. Об этом предмете мы достаточно сказали, опровергая клевету Фавста манихея*. Чего Авраам ожидал от Господа, то впоследствии и случилось. Взявший ее себе в жены, но подвергшийся тяжким мучениям, фараон, царь египетский, возвратил ее мужу. Да не подумаем при этом, чтобы она осквернилась сожительством с другим: гораздо вероятнее, что тяжкие казни не дозволили фараону сделать этого.

Глава XX

По возвращении Авраама из Египта на прежнее место, сын брата его Лот, сохранив родственное расположение, отошел от него в землю Содомскую. Они сделались богаты и стали держать много пастухов для стад; так как последние ссорились между собою, то это было для них средством избежать взаимных столкновений между семействами их.

Могли из-за этого возникнуть какие-нибудь распри и между ними самими, ибо и это свойственно человеку. Принимая между пастухами моими и пастухами твоими; ибо мы родственники. Не вся ли земля пред тобою? отделись же от меня. Если ты налево, то я направо; а если ты направо, то я налево» (Быт. XIII, 8, 9). Отсюда-то, может быть, и установился между людьми мирный обычай, по которому при разделе на части какого-либо надела земли старший делит, а младший выбирает.

Глава XXI

Итак, когда Авраам и Лот отделились друг от друга, не вследствие постыдного раздора, а ради удовлетворения нужд по содержанию семейств, и жили отдельно, — Авраам в земле Ханаанской, а Лот в Содоме, — Господь в третьем Своем изречении сказал Аврааму: «Возведи очи твои, и с места, на котором ты теперь, посмотри к северу, и к югу, и к востоку, и к западу. Ибо всю землю, которую ты видишь, тебе дам Я и потомству твоему навеки, И сделаю потомство твое, как песок земный; если кто может сосчитать песок земный, то и потомство твое сочтено будет. Встань, пройди по земле сей в долготу и в широту ее: ибо Я тебе дам ее» (Быт. XIII, 14—17). Заключается ли в этом обетовании и то, по которому Авраам сделался отцом всех народов — не совсем ясно. Можно подумать, что к этому обетованию относится выражение: «И сделаю потомство твое, как песок земный»; потому что выражение это представляет собою то, что греки называют гиперболой, и во всяком случае есть выражение образное, а не прямое. Как пользуется обыкновенно этим способом выражения, равно как и другими тропами, Писание, известно всякому, кто изучил его. Такой троп, т. е. способ выражения, бывает тогда, когда то, что в нем говорится, значительно превосходит то, что речью обозначается. Кто, например, не видит, что число песка несравненно больше, чем возможное число всех людей, от самого Адама и до конца века? Насколько же оно более семени Авраамова, и не только того, которое принадлежит к народу Израильскому, но и того, которое вследствие подражания его вере, выделяется и будет выделяться из всех народов по всему свету?

Такое живущее верой потомство, конечно, невелико по сравнению с множеством нечестивых; но и эти малые составляют бесчисленное множество, которое гиперболически сравнивается с песком

земным. Разумеется, что обещанное Аврааму множество неисчислимо не для Бога, а для людей: Бог исчислил и песок земной. Поэтому-то, так как сообразнее сравнивать с множеством песка не один народ Израильский, а все потомство Авраамово, когда обетование к тому же говорит о множестве сынов не по плоти, а по духу, в этом месте можно разуметь обетование о том и другом. Но мы сказали, что оно здесь еще выражено неясно, потому что произошедший по плоти от Авраама через внука его, Иакова, многочисленный народ настолько размножился, что наполнил собою почти все страны мира. Гиперболически и он один может сравниваться с песком земным; ибо и он один неисчислим для человека. Относительно же упомянутой в обетовании лишь одной земли, которая названа Ханааном, ни у кого, конечно, не должно возникать сомнений. Только выражение «Тебе дам Я и потомству твоему навеки» может вызвать у некоторых недоумение, если это «навеки» они будут разуметь в смысле вечности. Если же это слово они, подобно нам, поймут в том точном смысле, что начало будущего века определяется концом века настоящего, то никакого затруднения не возникнет, ибо израильтяне, хотя и изгнаны из Иерусалима, все же живут в других городах земли Ханаанской, и будут там жить до конца; да если бы и христиане населяли всю ту землю, то ведь и они — потомство Авраамово.

Глава XXII

Получив это слово обетования, Авраам переселился и стал жить в другом месте той же страны, у дуба Мамрийского, который был в Хевроне. Потом, когда пять царей вели войну против четырех и когда в этой войне неприятели победили было содомлян и увели в плен Лота, Авраам, взяв с собою триста восемнадцать своих домочадцев, освободил его из плена, даровал победу Содомским царям и не захотел ничего из добычи, предложенной ему царем, для которого он одержал победу. Но зато он получил тогда открыто благословение от Мелхиседека, который был священником Бога вышнего (Быт. XIV, 1—20). Об этом много написано в послании «К Евреям», которое считается творением апостола Павла, хотя некоторыми и не признается за таковое. В этом случае впервые объявилось о жертве, которую в настоящее время христиане приносят Богу по всему миру, и исполнилось то, что гораздо позже этого события было сказано через пророка Христу, имевшему прийти во плоти: «Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Пс. С1Х,

4). Не по чину, то есть, Аарона, ибо чин Аарона должен был уничтожиться, коль скоро явились сами предметы, которые преднамечались теми тенями.

Глава XXIII

В то же время в видении было слово Господа к Аврааму. Господь обещал ему покровительство и весьма великую награду; но он, озабоченный тем, что у него не было потомства, сказал, что наследником его имеет быть некий Елиезер, его домочадец. Тогда немедленно обещан был ему наследником не этот домочадец, а такой, который должен был произойти от самого Авраама, и при этом предсказано было потомство, многочисленное уже не как песок земной, а как Блаженный Августин звезды небесные (Быт. XV, 4, 5). Мне кажется, что последним сравнением скорее обещается потомство высокое небесным счастьем. Ибо, что касается множества, то что может быть общего у звезд небесных с песком земным, кроме разве того, что кто-нибудь назовет сравнение подходящим настолько, насколько и звезды небесные не могут быть сосчитаны Нужно думать, однако, что их всех и не увидеть. Чем кто более зорко всматривается, тем больше их он и видит. Отсюда естественно заключить, что некоторые из них невидимы и для самых зорких, тем более, что известно: есть созвездия, которые восходят и заходят в другой, отдаленной от нас части мира. Да и, наконец, хотя некоторые и хвастаются, будто они определили и описали все общее число звезд, как Арат, Евод и другие, им подобные, их уверения не имеют никакого значения перед авторитетом этой книги Здесь же высказывается и то знаменитое суждение, которое упоминает апостол, чтобы показать действие благодати Божией: «Аврам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (Быт. XV, 6; Рим. IV, 3; Гал. III, 6), — высказывается для того, чтобы обрезанные не превозносились и не устраняли необрезанные народы от веры во Христа. Ибо когда случилось так, что вера Авраама вменилась ему в праведность, Авраам еще не был обрезан

Глава XXIV

В том же видении, говоря с Авраамом, Бог сказал ему: «Я Господь, который вывел тебя из Ура Халдейского, чтобы дать тебе землю сию во владение» (Быт. XV, 7). Когда Авраам спросил, как узнать ему, что он

будет ее наследником, «Господь сказал ему: возьми Мне трилетнюю телицу, трилетнюю козу, трилетнего овна, горлицу и молодого голубя. Он взял всех их, рассек их пополам и положил одну часть против друга „ только птиц не рассек. И налетели на трупы хищные птицы; но Аврам отгонял их. При захождении НЬ нца крепкий сон напал на Аврама; и вот, напал на него ужас и мрак великий. И сказал Господь Авраму: знай, что потомки твои будут пришельцами в земле не своей, и поработят их, и будут угнетать их четыреста лет. Но Я произведу суд над народом, у которого они будут в порабощении; после сего они выйдут с большим имуществом. А ты отойдешь к отцам твоим в мире, и будешь погребен в старости доброй. В четвертом роде возвратятся они сюда, ибо мера беззаконий Аморреев доселе еще не наполнилась. Когда зашло солнце и наступила тьма, вот, дым как бы из печи и пламя огня прошли между рассеченными животными. В этот день заключил Господь завет с Авра-мом, сказав: потомству твоему даю Я землю сию, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата: Кенеев, Кенезеев, Кедмонеев, Хеттеев, Ферезеев, Рефа-имов, Аморреев, Хананеев, Гергесеев и Иевусеев» (Быт. XV, 9—21).

Все это совершилось и было сказано чудесным образом в видении. Разбирать подробно каждую частность сказанного не входит в задачу настоящего сочинения. Но то, что входит в эту задачу, мы должны знать. А именно: если после того, как было сказано, что Авраам поверил Богу, и это вменилось ему в праведность, он говорит: «Владыка Господи! по чему мне узнать, что я буду владеть ею?» (Быт. XV, 8) (ибо ему была обещана эта земля в наследство), то это не значит, что в нем оскудела вера. Ибо он не спросил: «Откуда я узнаю?», как бы не веря; а говорит: «По чему мне узнать», чтобы предмету его веры представлено было какое-нибудь подобие, по которому он мог бы понять способ осуществления того, во что уверовал. так, например, у Девы Марии не было неверия, когда она спрашивала: «Как будет это, когда Я мужа не знаю?» Она была уверена, что это будет; но спрашивала, каким образом оно будет. И когда спросила, получила ответ: «Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» (Лук I, 34, 35).

А в настоящем случае дано было подобие в животных.- в телице, в козе, в овне и в двух птицах, в горлице и голубе, чтобы по ним Авраам

узнал то будущее относительно которого, что оно будет, он не сомневался. Итак, обозначен ли был телицею народ, поставленный под иго закона, а козою — тот же народ имевший согрешить; и овном — тот же народ, долженствующий потом царствовать (животные требовались трехлетние на том основании, что этим выделяются три знаменательные периода: от Адама до Ноя, от Ноя до Авраама и от последнего до Давида, который, по отвержении Саула, первым по воле Господа поставлен был в народе Израильском на царство; и в этом третьем периоде, от Авраама до Давида, народ этот вступил как бы в третий возраст, возраст юности); или же всем этим обозначалось что-нибудь другое, более подходящее: я, во всяком случае, нисколько не сомневаюсь, что добавлением горлицы и голубя прообразованы были живущие по духу. Потому и сказано, что он «только птиц не рассек», что взаимное разделение имеет место только между плотскими, но отнюдь не между духовными. Последние или вовсе удаляются от хлопотливых житейских сношений с людьми, как горлица; или живут между людьми же, как голубь. Та и другая птица, однако же, одинаково чисты и безвредны: этим и обозначается, что и в самом народе Израильском, которому должна была быть отдана эта земля, нераздельно с ним будут пребывать и будущие сыны обетования и наследники Царства в вечном блаженстве. Птицы же, слетающиеся на рассеченные тела, знаменуют не нечто доброе, а воздушных духов, ищущих своего рода пищи для себя в разделениях, происходящих между плотскими. А что сидел вблизи их Авраам, это значит, что даже при разделениях между плотскими верные пребудут справедливыми до конца. А что перед заходом солнца ужас напал на Авраама и страх, означает будущее смятение и великую скорбь неверных перед концом сего века, о котором Господь сказал в Евангелии: «Тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира доныне, и не будет» (Мф. XXIV, 21).

Сказанное же Аврааму: «Потомки твои будут пришельцами в земле не своей, и поработят их, и будут угнетать их четыреста лет», представляет собой яснейшее пророчество о народе Израильском, который в недалеком будущем будет порабощен в Египте. Не то предсказывается здесь, что народ этот проведет в рабстве под гнетом египтян все четыреста лет, а то, что это произойдет в течение данного четырехсотлетнего периода. Как о Фарре, отце Авраама, сказано: «И было

дней жизни Фарры двести пять лет» (Быт. XI, 32) не потому, что он провел все эти годы в Харране, а потому, что там они ему исполнились; так и здесь прибавлено: «И поработят их, и будут угнетать их четыреста лет» потому, что число это исполнилось во время самого угнетения, а не потому, что все это время было проведено в нем. Упоминаются здесь четыреста лет, конечно, для округления, ибо в действительности их было несколько больше, — считать ли с того времени, когда Аврааму давалось это обетование, или с того, когда родился Исаак, как семя Авраамово, к которому относится предсказание. Ибо, как мы уже сказали выше, от первого обетования Аврааму, бывшего ему на семьдесят пятом году жизни, до исхода израильтян из Египта, считается четыреста тридцать лет; о чем так говорит апостол: «Я говорю то, что завета о Христе, прежде Богом утвержденного, закон, явившийся спустя четыреста тридцать лет, не отменяет так, чтобы обетование потеряло силу» (Гал. III, 17). И эти четыреста тридцать лет могли быть названы четырьмястами, так как их было немногим более; кроме того, некоторое количество их уже прошло к тому времени, в которое все это было показано и сказано Аврааму в видении; а еще более тогда, когда от столетнего отца родился Исаак, т. е. спустя двадцать пять лет после первого обетования. Тогда из упомянутых четырехсот тридцати лет оставалось только четыреста пять, которые Господь и назвал четырьмястами.

Что и последующие слова пророчества Божия относятся к народу Израильскому, в том никто не усомнится. Но то, что прибавляется: «Когда зашло солнце, и наступила тьма, вот, дым как бы из печи и пламя огня прошли между рассеченными животными», — то уже означает, что в конце века для плотских будет суд огненный. Подобно тому, как угнетение града Божия, какого прежде никогда не бывало и какое ожидается во время антихриста, обозначается страхом Авраама при заходе солнца, т. е. при приближении конца века, — огонь после захода солнца, т. е. в сам момент конца мира, означает день суда, разделяющий плотских для спасения через огонь и для осуждения в огонь. Завещанный же затем Аврааму завет приводит в известность собственно землю Ханаанскую и пересчитывает в ней одиннадцать народов, от реки Египетской до великой реки Евфрата. Это не от великой Египетской реки, Нила, а от малой, которая разделяет Египет и Палестину в том месте, где находится город Ринокорура.

Глава XXV

Затем следуют уже времена сыновей Авраама: одного от Агари, рабыни, другого от Сарры, о которых мы сказали уже в предыдущей книге. Притом, что касается самого факта, упомянутую наложницу никоим образом нельзя вменять Аврааму в преступление. Он употребил ее, чтобы произвести потомство, а не для удовлетворения похоти. При этом он не нарушал верности супруге, а повиновался ей: она думала, что найдет утешение в своем неплодии, когда плодовичрево рабыни обратит в свое собственное если не естественным порядком, что было невозможно, то по крайней мере, актом своей воли; и тем правом жены, о котором говорит апостол: «Равно и муж не властен над своим телом, но жена» (I Кор.УИ, 4), воспользуется для рождения из другой, если не могла воспользоваться для рождения из самой себя. Ни похоти сладострастия, ни гнусного распутства здесь нет. Жена дает мужу рабыню для произведения потомства, муж ради потомства принимает ее. И тот и другая думают не о преступной похоти, а о естественном плоде. Когда потом беременная рабыня начинает гордиться перед госпожою неплодною, и Сарра из женской подозрительности винит в этом главным образом мужа, Авраам и в этом случае доказывает, что он был не раб-любовник, а свободный родитель, и перед Агарью сохранил целомудренную верность супруге Сарре: удовлетворил не свою похоть, а ее желание; принял рабыню, но не искал ее; вошел к ней, но не привязался к ней; обсеменил, но не полюбил. Он сказал: «Вот, служанка твоя в твоих руках; делай с нею, что тебе угодно» (Быт. XVI, 6). О, муж, употребляющий женщин как надлежит мужу: супругу умеренно, рабыню из послушания, и каждую воздержанно!

Глава XXVI

После этого родился от Агари Измаил, в лице которого Авраам мог видеть исполнение того, что обещано было ему, когда он хотел усыновить раба, словами Божиими: «Не будет он твоим наследником; но тот, кто произойдет из чресл твоих, будет твоим наследником» (Быт. XV, 4). Но чтобы он не подумал, что обетование уже исполнилось в сыне рабыни, когда ему было девяносто девять лет, «Господь явился Авраму и сказал ему: Я Бог всемогущий; ходи предо Мною и будь непорочен: и поставлю завет Мой между Мною и тобою, и весьма, весьма размножу

тебя, и пал Аврам на лице свое. Бог продолжал говорить с ним и сказал: Я — вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов. И не будешь ты больше называться Аврамом; но будет тебе имя: Авраам; ибо Я сделаю тебя отцом множества н а р о д о в . И весьма, весьма распложу тебя, и произведу от тебя народы, и цари произойдут от тебя. И поставлю завет Мой между тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя. И дам теб е и потомкам твоим после тебя землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую, во владение вечное; и буду им Богом. И сказал Бог Аврааму: ты же соблюди завет Мой, ты и потомки твои после тебя в роды их. Сей есть завет Мой, который вы должны соблюда т ь между Мною и между вами и между потомками твоими после тебя: да будет у вас обрезан весь мужеский пол. Обрезывайте крайнюю плоть вашу: и сие будет знамением завета между Мною и вами. Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши вся-, кий м л а д е н е ц мужеского пола, рожденный в доме и | купленный за серебро у какого-нибудь иноплеменника, который не от твоего семени. Непременно да будет обрезан рожденный в доме твоем и купленный за серебро твое, и будет завет Мой на теле вашем заветом вечным. Не о б р е з а н н ы й же мужеского пола, который не обрежет крайней плоти своей, истребится душа та из народа своего; ибо он нарушил завет Мой. И сказал Бог Аврааму: Сару, жену твою, не называй Сарою; но да будет имя ей: Сарра. Я благословлю ее, и дам тебе от нее сын а ; благословлю ее, и произойдут от нее народы, и цари народов произойдут от нее. И пал Авраам на лице свое, и рассмеялся, и сказал сам в себе,- неужели от столетнего будет сын? и Сарра, девяностолетняя, неужели родит? И сказал Авраам Богу: о, хотя бы Измаи л был жив пред лицом Твоим! же сказал: именно Сарра, жена твоя, родит тебе а и ты наречешь ему имя: Исаак; и поставлю за-сын мой с ним заветом вечным, и потомству его после него. И об Измаиле Я услышал тебя: вот, Я благословлю его и возвращу его, и весьма, весьма размножу; двенадцать князей родятся от него; и Я произведу от него великий народ. Но завет Мой поставлю с Исааком, которого родит тебе Сарра в сие самое время на Другой год» (Быт. XVII, 1—21).

Н а этот раз уже явственнее даются обетования о призвании народов в Исааке, т. е. сыне обетования, который служит образом

благодати, а не природы, потому что обещается сын от старика и старухи, к тому же и неплодной. Хотя Бог устраивает рождение и естественным путем, но где, при повреждении и бездействии природы, очевидно действие Божие, там естественнее разуметь действие благодати. А так как это имело совершиться не через рождение, а через возрождение, то вместе с обетованием сына от Сарры было заповедано и обрезание. А что Бог повелевает обрезать всех, не только сынов, но и рабов, домочадцев и купленных, то этим показывается, что благодать относится ко всем. Ибо что другое значит обрезание, как не возобновление, по отложении ветхости, природы? И что иное обозначает восьмой день, как не Христа, Который по истечении седьмицы, т. е. после субботы, воскрес? Изменяются даже имена родителей; все носит печать новизны, и Заветом Ветхим осеняется Новый. Ибо что называется заветом Ветхим, как не прикровение Нового, и что — Новым, как не откровение Ветхого? Смех Авраама — восторг радости, а не насмешка неверия. Также и слова его в мысли своей: «Неужели от столетнего будет сын? и Сарра, девяностолетняя, неужели родит?», — слова не сомневающегося, а удивляющегося.

Если же сказанное: «И дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую, во владение вечное», возбудит в ком-нибудь недоумение относительно того, каким образом это исполнилось или должно исполниться, когда никакой народ не может иметь вечного обладания землею, то такой пусть знает, что наши перевели словом аесеггшт (вечное) то, что греки выражают словом сиотоу, (хотя мы и) переводим аио\ как 5аеси1ит (век). Но латиняне не решились перевести это (аштоу) словом 5аеси1аге, чтобы не придать месту совершенно иного смысла. Ибо этим словом называется многое такое из совершающегося в этом мире (5аеси1о), что имеет весьма короткий срок существования; между тем как то, что называется ашжоу, или не имеет конца, или оканчивается с концом этого века (мира)

Глава XXVII

Может также возникнуть недоумение относительно того, как нужно понимать сказанное в этом месте: «Необрезанный же мужеского пола, который не обрежет крайней плоти своей, истребится душа та из народа своего; ибо он нарушил завет Мой». Со стороны младенца, душа

которого обрекается на погибель, в этом нет никакой вины, не он в этом случае нарушил завет Божий, а родители, которые не позаботились обрезать его. Остается думать, что и младенцы не своим личным образом жизни, а по общему происхождению человеческого рода нарушили завет Божий в том одном человеке, в котором все согрешили (Рим. V, 12). Действительно, кроме известных двух великих заветов, Ветхого и Нового, упоминается много других заветов Божиих. Каждый может убедиться в этом, прочитав Писания. Первый же завет, заключенный с первым человеком, без сомнения, следующий: «В день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь» (Быт. II, 17). Если впоследствии был дан и более ясный закон, и апостол говорит: «Где нет закона, нет и преступления» (Рим IV, 15~), то каким все же образом было бы верно то, что читается в псалме: «Как изгарь, отметаешь Ты всех нечестивых земли» (Пс СХУШ, 119), если бы не все, совершившие какой-либо грех, не были бы виновны в нарушении какого-либо закона? Поэтому если даже младенцы, как утверждает истинная вера, рождаются с грехом не личным, а первородным, и мы признаем, что и им необходима благодать отпущения грехов, то поскольку они грешники, постольку признаются и нарушителями того закона, который дан был в раю; так что и то и другое из написанного и приведенного выше оказывается верным

Следовательно, если обрезание было знаком возрождения; и младенца, по причине первородного греха, не напрасно губит рождение, если не спасает возрождение, то вышеприведенные божественные слова следует понимать так, как бы ими говорилось «Кто не будет возрожден, погибнет та душа от народа своего; потому что нарушил завет Мой, когда вместе со всеми согрешил в Адаме». Если бы Господь сказал: «Нарушил этот завет Мой», тогда было бы необходимо разуметь, что говорится об обрезании Но так как Он не сказал, какой именно завет нарушил младенец, то этим дается понять, что это сказано о том завете, нарушение которого может относиться и к младенцу. Если же кто-либо будет настаивать, что это сказано именно об обрезании — что младенец нарушил только относительно его завет Божий, потому что не обрезан, — то пусть он отыщет какой-нибудь такой оборот речи, в котором бы без особой несообразности выражалась мысль, что младенец потому нарушил завет, что он нарушен хотя и не им, но в нем. Но и в этом случае следует принять в соображение, что душа

необрезанного дитяти, неповинная в личной небрежности, не подвергалась бы несправедливой гибели, если бы не была повинна в первородном грехе.

Глава XXVIII

Итак, когда было дано такое великое и такое вразумительное обетование Аврааму, которому яснейшим образом было сказано: «Я сделаю тебя отцом множества народов. И весьма, весьма распложу тебя, и произведу от тебя народы, и цари произойдут от тебя... Я благословлю ее (Сарру), и дам тебе от нее сына; благословлю ее, и произойдут от нее народы, и цари народов произойдут от нее», — обетование ныне на наших глазах исполнившееся во Христе, то вслед за тем эти супруги в Писании уже не называются, как назывались прежде: Аврам и Сара, но так, как называли мы их с самого начала, руководствуясь их общепринятыми именами: Авраам и Сарра. Причина перемены имени Авраама прямо оговаривается: «Я сделаю тебя отцом множества народов». Имя Авраам, следовательно, имеет именно это значение. Аврам же, как он назывался прежде, в переводе значит: высокий отец. Причины перемены имени Сарры не указано, но, как говорят занимавшиеся толкованием еврейских имен, содержащихся в этих священных Писаниях, имя Сара в переводе значит: госпожа моя, а имя Сарра — сила. Поэтому и написано в послании к Евреям: «Верою и сама Сарра (будучи неплодна) получила силу к принятию семени» (Евр. XI, 11).

Оба они, как свидетельствует Писание, были стариками; но она сверх того была и неплодна; и месячные очищения у нее уже прекратились, так что она не могла бы уже рождать, если бы даже и не была неплодной. Далее, если женщина преклонного возраста находится в таком состоянии, что обычное женское у нее еще продолжается, то от юноши она родить может, а от старика — нет; хотя тот же самый старик еще мог бы родить, но только от молодой девицы, как Авраам, по кончине Сарры, смог родить от Хеттуры, так как взял ее еще в пылком возрасте. В этом-то апостол и видит чудесную сторону, это он имеет в виду, когда говорит, что тело у Авраама «уже омертвело» (Рим. IV, 19); потому что не от всякой женщины, которая доживала последние дни периода плодородия, он мог еще родить, будучи сам в таком возрасте. Омертвелость плоти мы здесь должны разуметь только

относительно чего-либо одного, а не всего. Если бы относительно всего, то это был бы уже труп, а не дряхлое тело живого. Решают, впрочем, этот вопрос и в том смысле, что Авраам был в состоянии родить потом от Хеттуры потому, что дар рождения, полученный им от Господа, остался у него и по кончине жены. Но мне кажется, что предлагаемое нами решение лучше. Ибо, хотя всякий столетний старик нашего времени не может уже родить ни от какой женщины, но в то время, когда жили еще так долго, сто лет еще не делали человека дряхлым стариком.

Глава XXIX

Затем снова Господь явился Аврааму у дубравы в Мамре в образе трех мужей, которыми, без сомнения, были ангелы; хотя некоторые полагают, что одним из них был Христос, утверждая, что Он мог быть видимым еще до облечения во плоть*. Конечно, божественной власти и невидимой, бестелесной, неизменяемой божественной природе доступно открываться взорам смертных безо всякого со своей стороны изменения, — открываться не тем, что она есть, а под чем-нибудь таким, что ей подвластно. А что ей не подвластно? Но если только потому утверждают, что между этими тремя был Христос, что Авраам видел троих, а обращался в единственном числе только к Господу, как написано: «Вот, три мужа стоят против него. Увидев, он побежал навстречу им от входа в шатер и поклонился до земли. И сказал: Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего» (Быт. XVIII, 2, 3), и т. д.; то почему же они не обращают внимания на то, что содомлян пошли истребить только двое из них, между тем как Авраам продолжал говорить с одним, называя его Господом и ходатайствуя, чтобы праведного Он не погубил с нечестивым? Ведь и тех двоих Лот также называл в своем разговоре с ними в единственном числе Господом. Хотя он обращался к ним и во множественном числе, говоря: «Государи мои! зайдите в дом раба вашего», — и прочее, о чем там упоминается; но зато после читаем: «Владыка! вот, раб Твой обрел благоволение пред очами Твоими», и прочее. После этих слов и Господь отвечает ему в единственном числе, хотя был в лице двух ангелов: «Вот, в угодность тебе Я сделаю и это», и т. д. (Быт. XIX, 2—21). Поэтому гораздо вероятнее, что и Авраам в трех, и Лот в двух мужах видели того же Господа, с которым говорили в единственном числе; хотя и думали, что это люди. Последнее было

причиной того, что , они приняли их именно так, т. е. что служили им как смертным, нуждающимся в человеческом отдохновении; но при этом, без всякого сомнения, в них, хотя и подобных людям, было видимо такое превосходство, что оказывавшие им гостеприимство не могли сомневаться, что в них пребывал Господь, как обыкновенно пребывал в пророках; поэтому-то они называли их самих во множественном числе, а Господа в лице их — в единственном. А что это были ангелы, о том свидетельствует Писание не только в книге Бытия, где об этом рассказывается, но и в послании к Евреям, в том месте, где хвалится гостеприимство: «Страннолюбия не забывайте; ибо чрез него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам» (Евр. XIII, 2). Итак, через этих трех мужей, при вторичном обещании Аврааму от Сарры сына Исаака, высказано было и такое божественное определение: «От Авраама точно произойдет народ великий и сильный, и благословятся в нем все народы земли» (Быт. XVIII, 18). И в этом определении кратчайшим и полнейшим образом изречены два прежние обетования: относительно народа Израильского по плоти, и относительно всех народов по вере.

Так учили, в частности, Тертуллиан («О плоти Христа», гл. 6; «Против иудеев», гл. 9, «Против Маркиона», кн. 2, гл. 27; кн. 5, гл. 9), Иустин Мученик («Разговор с Трифоном иудеем»), Ириней, Евсевий.

Глава XXX

Когда после этого обетования Лот был выведен из Содома и сошел с неба огненный дождь, то была обращена в пепел вся та область нечестивого города, в котором бесстыдство среди мужчин настолько вошло в обычай, насколько законы предоставляют обыкновенно свободу иным действиям. И это наказание содомлян было прообразом будущего суда божественного. Ибо какой имеет смысл запрещение со стороны ангелов освобожденным озираться назад, как не тот, что если мы желаем избежать последнего суда, то не следует возвращаться душою к ветхой жизни, которой совлекается возрожденный действием благодати? Поэтому и жена Лота осталась на том месте, с которого оглянулась, и обратившись в соль, представила собою для верных своего рода приправу,

чтобы умудрить их относительно того, что им надлежит опасаться этого примера.

После этого Авраам в Гераре перед царем того города Авимелехом снова поступил по отношению к жене своей так, как поступил в Египте, и подобным же образом она была возвращена ему неопороченной. Когда царь стал укорять Авраама за то, что тот не сказал о том, что она ему жена, а назвал сестрою, то, указывая причину своего опасения, Авраам прибавил и следующее: «Да она и подлинно сестра мне; она дочь отца моего» (Быт. XX, 12). По отцу она, действительно, была сестрой Аврааму, и с этой стороны была ему родственницей. Красота же ее была столь велика, что и в тогдашнем своем возрасте она могла внушать любовь.

Глава XXXI

После этого по обетованию Божию у Авраама родился от Сарры сын, которого он назвал Исааком, что в переводе значит смех. Ибо в радостном удивлении смеялся и отец, когда он был ему обещан, смеялась в радостном сомнении и мать, когда он снова был обещан вышеупомянутыми тремя мужами; хотя смех последней не был одобрен ангелом, потому что, будучи даже радостным смехом, он не соединялся с полнотою веры. Потом она была утверждена в вере тем же самым ангелом. От этого-то и получил свое имя отрок. Когда Исаак родился и был назван этим именем, сама Сарра показала, что смех этот клонился не к осмеянию чего-либо позорного, а к выражению радости; ибо она сказала тогда: «Смех сделал мне Бог; кто не услышит обо мне, рассмеется» (Быт. XXI, 6). Через некоторое время изгоняется из дома служанка со своим сыном и дается, согласно апостолу, преобразование двух заветов, Ветхого и Нового; причем Сарра представляет собою образ вышнего Иерусалима, града Божия.

Глава XXXII

В числе прочего, о чем рассказывать было бы слишком долго, Авраам подвергается искушению повелением умертвить этого любимейшего своего сына Исаака, чтобы благочестивое послушание его сделалось очевидным, — очевидным не для Бога, а для последующих веков. Не всякое искушение заслуживает порицания. Есть искушения,

которые должны приниматься с радостью, так как ими испытывается добродетель. И по большей части душа человеческая не в состоянии бывает уяснить себя себе же самой иначе, как отвечая на вопросы, задаваемые ее же собственным силам не словом, а опытом, своего рода искушением; если же в этом признает она дело Божие, тогда она благочестива, укрепляется сигою благодати и не наполняется суетным тщеславием, Авраам, несомненно, отнюдь не думал, что Бог находит удовольствие в человеческих жертвах; но прогремела заповедь Божия, и нужно было повиноваться, а не рассуждать.

Впрочем, в похвалу Аврааму нужно сказать, что он верил, что сын его тотчас же по заклании воскреснет. Ибо, когда он не хотел исполнить воли своей супруги и изгнать из дома служанку с ее сыном, Бог говорил ему: «В Исааке наречется тебе семя» (Быт. XXI, 12); а вслед за тем прибавлено: «И от сына рабыни твоей Я произведу народ, потому что он семя твое» (Быт. XXI, 7). Итак, какой же смысл выражения: «В Исааке наречется тебе семя», если Бог и Измаила назвал его же семенем? Апостол, объясняя это, говорит: «То есть, не плотские дети суть дети Божий; но дети обетования признаются за семя» (Рим. IX, 8). Оказывается, что сыны обетования, чтобы быть семенем Авраама, нарекаются в Исааке, то есть собираются во Христе, призываемые благодатью.

Твердо помня это обетование, которое должно было исполниться через того, кого Бог повелевал убить, благочестивый отец и не усомнился, что ему может быть возвращен закланный, ибо он был и дан нежданным. Так это понято и объяснено и в послании к Евреям. «Верою Авраам, будучи искушаем, принес в жертву Исаака и, имея обетование, принес единородного, о котором было сказано: «в Исааке наречется тебе семя»; ибо он думал, что Бог силен и из мертвых воскресить, почему и получил его в предзнаменование» (Евр. XI, 17—19). В чем смысл этой притчи, как не в том, о чем говорит тот же апостол: «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим. VIII, 32)? Поэтому-то, как Господь нес Свой крест, так и Исаак сам нес для себя на место жертвоприношения дрова, на которые должен был быть возложен. Наконец, поскольку Исааку не надлежало быть убитым после того, как отцу его запрещено было поднимать на него руку, — кто был тот овен, закланием которого закончилось знаменательное кровавое

жертвоприношение? Когда Авраам увидел его, он стоял, запутавшись рогами в кустах. Кого таким образом представлял он собою, как не Иисуса, увенчанного перед Своим закланием иудейским терновом?

Но выслушаем лучше божественные слова, сказанные ангелом. Писание говорит: «И простер Авраам руку свою, и взял нож, чтобы заколоть сына своего. Но Ангел Господень воззвал к нему с неба и сказал: Авраам! Авраам! Он сказал: вот я. Ангел сказал: не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего; ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня». Сказано «теперь Я знаю» в том смысле, что теперь это сделалось известным; ибо Бог знал это и прежде. Затем, по принесении в жертву вместо сына Исаака овна, Писание говорит: «И нарек Авраам имя месту тому: Иегова-ире (Господь усмотрит). Посему и ныне говорится: на горе Иеговы усмотрится». Подобно тому, как там сказано «теперь Я знаю» вместо «теперь Я сделал это известным», так и здесь: «Господь усмотрит», вместо: «Господь явился», т. е. сделал Себя видимым. «И вторично воззвал к Аврааму Ангел Господень с неба, и сказал: Мною клянусь, говорит Господь, что, так как ты сделал сие дело и не пожалел сына твоего, единственного твоего, то Я благословляя благословлю тебя, и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твое городами врагов своих; и благословятся в семени твоем все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего» (Быт. XXII, 10— 18). Таким образом, это обетование Божие о призвании народов в семени Авраама после всесожжения, означавшего Христа, подтверждено было еще и клятвой. Часто обещал Бог прежде, но никогда не клялся. А что значит клятва истинного и праведного Бога, как не подтверждение обетования и некоторый укор неверующим' После этого умерла Сарра на сто двадцать седьмом году своей жизни и на сто тридцать седьмом году жизни своего мужа. Последний был старше ее на десять лет. Так говорит он сам, когда ему обещан был от нее сын: «Неужели от столетнего будет сын? и Сарра, девяностолетняя, неужели родит?» (Быт. XVII, 17). В это время Авраам купил поле, на котором похоронил жену. Следовательно, именно в это время, по словам Стефана (Деян. VII, 4), он и поселился в той земле, потому что сделался там землевладельцем по смерти отца своего, который представляется умершим за два года до этого.

Глава XXXIII

Потом Исаак, будучи уже сорока лет, взял себе в жены Ревекку, внучку Нахора, дяди своего по отцу, на сто сороковом году жизни отца и спустя три года по смерти матери. Когда отец его посылал за нею раба в Месопотамию и сказал ему: «Положи руку твою под стегно мое, и клянись мне Господом Богом неба и Богом земли, что ты не возьмешь сыну моему жены из дочерей Хананеев» (Быт. XXIV, 2, 3), то что другое это означало, как не то, что Господь Бог неба и земли должен был прийти во плоти, которая извлечена из этого стегна? Неужто и это — недостаточное указание на предвозвещенную истину, исполнение которой мы видим во Христе?

Глава XXXIV

Но что значит, что Авраам, по смерти Сарры, взял себе в жены Хеттуру? Само собою разумеется, что в этом случае мы не должны предполагать невоздержания, особенно в таком уже возрасте и при такой святости веры. Неужели требовалось еще рождать сыновей, когда и без того с верою, вполне испытанной, ожидалось от Исаака размножение сыновей в количестве звезд небесных и песка земного? Но если, по учению апостола, Агарь и Измаил знаменовали плотских Завета Ветхого (Гал. IV, 24), то почему бы Хеттуре и ее сыновьям не означать тех плотских, которые думают, что принадлежат к Завету Новому? Обе ведь они названы и женами, и наложницами Авраама, тогда как Сарра ни разу не была названа наложницей. Так, когда Агарь была дана Аврааму, написано: «И взяла Сара, жена Аврамова, служанку свою, Египтянку Агарь, по истечении десяти лет пребывания Аврамова в земле Ханаанской, и дала ее Авраму, мужу своему, в жену» (Быт. XVI, 3). И о Хеттуре, взятой им по кончине Сарры, читаем: «И взял Авраам еще жену, именем Хеттура» (Быт. XXV, 1). Здесь обе они называются женами. А далее обе оказываются наложницами. После Писание говорит: «И отдал Авраам все, что было у него, Исааку. А сынам наложниц, которые были у Авраама, дал Авраам подарки, и отослал их от Исаака, сына своего, еще при жизни своей, на восток, в землю восточную» (Быт. XXV, 5,6).

Итак, и сыны наложниц имеют некоторые дары; но в обетованное царство не переходят ни еретики, ни плотские иудеи, потому

что другого наследника, кроме Исаака, нет, и «не плотские дети суть дети Божий; но дети обетования признаются за семя» (Рим. IX, 8), о котором сказано: «В Исааке наречется тебе семя» (Быт. XXI, 12). И я не вижу, по чему иному Хеттура, взятая в замужество по смерти жены, называется наложницей, как не в силу именно этой тайны. Но и те, которые не желают видеть этого в данных предзнаменованиях, пусть не порицают Авраама. Разве не может быть так, что в этом случае дано предостережение будущим еретикам, противникам вторых браков, тем, что на примере самого отца многих народов показано, что по кончине супруги вступать снова в брак не есть грех? И умер Авраам в сто семьдесят пять лет. Следовательно, он оставил сына Исаака семидесяти пяти лет, ибо родил его на сотом году жизни.

Глава XXXV

Теперь перейдем к рассмотрению временных судеб града Божия в потомстве Авраамовом. Итак, в период жизни Исаака, начиная с первого года ее и до шестидесятого, когда родились у него сыновья, достойно замечания следующее. Когда вследствие молитв его к Богу, чтобы неплодная жена его родила, Господь соизволил дать ему просимое, и жена его зачала, то близнецы, будучи еще в утробе матери, производили сильные движения. Терпя от этого болезненные ощущения, она вопросила Господа и получила ответ-. «Два племени во чреве твоем, и два различных народа произойдут из утробы твоей; один народ сделается сильнее другого, и больший будет служить меньшему» (Быт. XXV, 23). Апостол Павел видит в этом великое доказательство благодати: потому что еще до рождения их, прежде чем они сделали что-нибудь доброе или дурное, безо всяких заслуг избирается меньший, а больший отвергается (Рим. IX, 11 — 13). Ибо не подлежит сомнению, что относительно первородного греха они оба были равны, а греха собственного ни тот, ни другой не совершили никакого. Но в настоящее время говорить об этом предмете подробнее не позволяет задача предпринятого нами труда, тем более, что в других сочинениях мы уже многое сказали об этом.

А что сказано: «Больший будет служить меньшему», то почти никто из наших иначе и не понимал этого, как в том смысле, что старший народ, иудейский, будет служить младшему народу, христианскому. И

действительно, хотя это может казаться исполнившимся на народе идумейском, произошедшем от старшего (который назывался Исавом и Едомом, откуда и иду-меи); так как впоследствии их должен был победить и подчинить своей власти народ, произошедший от меньшего, т. е. народ израильский: тем не менее, быстрее верится, что это пророчество имеет в виду нечто более важное. А что это, как не то, что наглядно исполняется на иудеях и христианах?

Глава XXXVI

Получил такое же откровение, какое несколько раз получал отец его, и Исаак. Об этом откровении написано так: «Был голод в земле, сверх прежнего голода, который был во дни Авраама; и пошел Исаак к Авимелеху, царю Филистимскому, в Герар. Господь явился ему и сказал: не ходи в Египет; живи в земле, о которой Я скажу тебе. Странствуй по сей земле; и Я буду с тобою, и благословлю тебя: ибо тебе и потомству твоему дам все земли сии, и исполню клятву, которою Я клялся Аврааму, отцу твоему. Умножу потомство твое, как звезды небесные; и дам потомству твоему все земли сии; благословятся в семени твоем все народы земные. За то, что Авраам послушался гласа Моего и соблюдал, что Мною заповедано было соблюдать: повеления Мои, уставы Мои и законы Мои» (Быт. XXVI, 1—5). Этот патриарх не имел ни второй жены, ни наложницы, а довольствовался потомством из двух близнецов, родившихся от одного ложа. Точно так же и он боялся за красоту своей супруги, когда жил между чужими, и поступил как отец, назвав ее сестрою и умолчав, что она ему жена: потому что и она была ему ближнею по отцовской и материнской крови; и она точно так же осталась неприкосновенной, когда чужеземцы узнали, что она ему жена.

Тем не менее, мы не должны ставить его выше отца его на том основании, что он не знал другой женщины, кроме одной супруги. Ибо нет никакого сомнения, что у отца его были более важные заслуги веры и послушания, причем настолько большие, что Бог говорил, что только ради его отца Он делает ему то добро, какое делает: «Благословятся в семени твоем, — сказал Он, — все народы земные. За то, что Авраам послушался гласа Моего и соблюдал, что Мною заповедано было соблюдать: повеления Мои, уставы Мои и законы Мои». И опять же, в другом откровении: «Не бойся, ибо Я с тобою; и благословлю тебя, и

умножу потомство твое, ради Авраама, раба Моего» (Быт. XXVI, 24). Из этого мы должны понять, как целомудренно поступал Авраам в том, что людям бесстыдным и старающимся найти не п о т р е б с т в у своему опору в святых Писаниях кажется делом похоти. Сверх того, мы должны знать, что людей следует сравнивать одного с другим не по одиночному какому-нибудь в них добру, а в каждом брать во внимание все. Может случиться, что в жизни и нравах од н о г о человека есть нечто такое, чем он превосходит другого, и это нечто гораздо предпочтительнее, чем то, чем возвышается над ним другой. Поэтому, на здравый и истинный взгляд, хотя воздержание и предпочитается супружескому состоянию, однако человек верный, состоящий в супружестве, достойнее неверного, но воздерживающегося. Неверный человек не только менее заслуживает похвалы, но даже достоин отвращения. Представим себе, что оба они — добрые люди; и в таком случае, несомненно, будет лучшим состоящий в супруж е с т в е, но вернейший и послушнейший Богу, чем менее послушный и верный, хотя и воздерживающийся. Разумеется, если все прочее у них равно, то кто усомнится воздерживающегося предпочесть находящемуся в брачном состоянии?

Г л а в а XXXVII

И т а к, два сына Исаака, Исав и Иаков, растут одинаково. Первородство старшего переходит к меньшему по добровольному между ними условию и согласию: потому что старшему слишком захотелось чечевицы, которую готовил в пищу младший, и за нее он с клятвою продал б р а т у свое первородство. Это дает нам урок, что не род пищи ставится в вину, а неумеренная жадность. Между тем, состарился Исаак, и глаза его от глубокой старости теряют зрение. Хочет он благословить своего старшего сына, и по неведению, вместо старшего, к о т о р ы й был косматым, благословляет меньшего, который подставляет себя под отцовские руки, обложившись козьими шкурками, как бы взяв на себя чужие грехи Чтобы это лукавство Иакова мы не сочли за коварное лукавство, а видели в нем глубокий таинственный смысл, Писание сказало перед тем: «Стал Исав человеком, искусным в звероловстве, человеком полей; а Иаков человеком кротким, живущим в шатрах» (Быт. XXV, 27). Некоторые из наших перевели это — «человеком нелукавым». Но перевести ли то, что по-гречески называетс я апАасто^ словами «прямодушный»*, или «нелукавый», или «бесхитростный», — во всяком

случае, что это за лукавство при получении благословения, в котором нет лукавства? Что это за прямодушное лукавство, что это за хитрость бесхитростного, как не глубокое таинство истины?

А каково само благословение? Исаак говорит: «Вот, запах от сына моего, как запах от поля, которое благословил Господь. Да даст тебе Господь от росы небесной и от тука земли, и множество хлеба и вина. Да послужат тебе народы, и да поклонятся тебе племена; будь господином над братьями твоими, и да поклонятся тебе сыны матери твоей; проклинающие тебя — прокляты; благословляющие тебя — благословенны!» (Быт. XXVII, 27—29). Итак, благословение Иакова — прославление Христа во всех народах. Это есть, это совершается. Исаак — это закон и пророчество: они даже устами иудеев, как бы без собственного ведома, потому что остаются непонятыми, благословляют Христа. Запахом имени Христова наполняется мир, как нива. В нем это благословение «от росы небесной», т. е. от дождя божественных слов, «и от тука земли», т. е. от собрания народов. У Него множество хлеба и вина, т. е. то множество, которое представляет собою хлеб и вино в таинстве тела и крови Его. Ему служат народы. Ему поклоняются князья. Он — господин брата своего, ибо народ Его господствует над иудеями. Ему поклоняются сыновья отца Его, т. е. сыновья Авраама по вере, потому что и сам Он — сын Авраама по плоти. Проклинающий Его, — проклят, и благословляющий Его, — благословен. Говорю, что Христос наш благословляется, т. е. истинно называется даже устами иудеев, которые, хотя и заблуждаются, но все же поют псалмы и Пророков; а другой, которого они в заблуждении своем ожидают, только кажется благословляемым. ' У Августина написано. «А Иаков человеком прямодушным, живущим в шатрах».

Вот старший брат начинает просить обещанного благословения. Ужаснулся Исаак, и, узнав, что благословил одного вместо другого, удивляется и расспрашивает, кто это был. Однако же он не жалуется, что был обманут; напротив, получив тотчас же в глубине души своей откровение о великом таинстве, устраняет негодование, подтверждает благословение. «Кто же это, — сказал он, — который достал дичи и принес мне, и я ел от всего, прежде нежели ты пришел, и я благословил его? он и будет благословен» (Быт. XXVII, 33). Делайся это не по

небесному вдохновению, а по обычаю земному, — кто не стал бы ожидать в этом случае скорее проклятия со стороны разгневанного?

О, дела, совершавшиеся в действительности, но совершавшиеся пророчески; совершавшиеся на земле, но по небесному; совершавшиеся людьми но божественным образом! Если начать разбирать частности, плодовитые такими таинствами, то придется написать много книг. Необходимость же дать настоящему труду умеренные границы побуждает нас торопиться к другому.

Глава XXXVIII

Родители посылают Иакова в Месопотамию, чтобы он там взял себе жену. Вот напутственные слова его отца: «Не бери себе жены из дочерей Ханаанских Встань, пойди в Месопотамию, в дом Вафуила, отца матери твоей, и возьми себе жену оттуда, из дочерей Давана, брата матери твоей. Бог же всемогущий да благословит тебя, да расплодит тебя и да размножит тебя, и да будет от тебя множество народов; и да даст тебе благословение Авраама, тебе и потомству твоему с тобою, чтобы тебе наследовать землю странствования твоего, которую Бог дал Аврааму» (Быт. XXVIII, 1—4). Здесь мы уже видим, что семя Иакова отделяется от другого семени Исаака, которое шло чрез Исава. Ибо, когда сказано было: «В Исааке наречется тебе семя» (Быт. XXI, 12), несомненно принадлежащее граду Божию, то этим самым выделено было и другое семя, шедшее через сына рабыни, равно и то, которое должно было возродиться в сыновьях Хеттуры. Но существовало пока сомнение относительно двух близнецов Исаака: на обоих ли или на одного из них, и если на одного, то на кого именно простиралось известное благословение. Теперь это объясняется, ибо отец пророчески благословляет Иакова и говорит ему: «Да будет от тебя множество народов; и да даст тебе благословение Авраама, тебе, и потомству твоему с тобою».

Отправившись после этого в Месопотамию, Иаков получил во сне предсказание, о котором написано так «Иаков же вышел из Вирсавии, и пошел в Харран, и пришел на одно место, и остался там ночевать, потому что зашло солнце. И взял один из камней с того места, и положил себе изголовьем, и лег на том месте. И увидел во сне:

вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божий восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему. И будет потомство твое, как песок земный; и распространишься к морю, и к востоку, и к северу, и к полудню; и благословятся в тебе и в семени твоем все племена земные. И вот, Я с тобою; и сохраню тебя везде, куда ты не пойдешь; и возвращу тебя в сию землю; ибо Я не оставлю тебя, доколе не исполню того, что Я сказал тебе. Иаков пробудился от сна своего и сказал: истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал! И убоялся, и сказал: как страшно сие место! это не иное что, как дом Божий, это врата небесные. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником; и возлил елей на верх его. И нарек имя месту тому: Вефиль'» (Быт. XXVIII, 10—19). Все это имеет значение пророчества. И Иаков возлил елей на камень не по обычаю идолопоклонников, как бы делая камень богом; ибо он не поклонился этому камню и не принес ему жертвоприношения: но так как имя Христа производится от хрисмы, то есть помазания, то, несомненно, здесь было прообразовано нечто, относящееся к великому таинству. О камне этом, очевидно, напоминает нам сам Спаситель наш в Евангелии. Сказав о Нафанаиле: «Вот, подлинно Израильтянин, в котором нет лукавства», Он в том же самом месте, поскольку Израиль, он же

Дом Божий.

Иаков, видел упомянутое видение, говорит: «Истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Иоан. 1,47, 51).

Пришел Иаков в Месопотамию за женой, но там пришлось ему получить сразу четырех жен, от которых он родил двенадцать сыновей и одну дочь, хотя божественное Писание показывает, что ни одной не вожделел он непозволительным образом. Приходил он взять одну; но когда ему подставлена была вместо одной другая, он не бросил и эту, чтобы не показалось, будто он хотел сделать ее предметом осмеяния, употребив ее по неведению ночью. А так как никакой закон в то время не

запрещал ради умножения потомства иметь много жен, он взял и ту, которой одной, как будущей супруге, дал обещание. Когда эта оказалась неплодной, она дала мужу своему служанку, чтобы получить от нее себе сыновей; по примеру ее поступила и старшая сестра, хотя и имевшая детей, но желавшая увеличить потомство. Сам Иаков, как видно из Писания, не желал более одной жены и сочетался со многими только по обязательности рождения детей, сохранив права супружества; так что он и не сделал бы этого, если бы жены его, имевшие над телом мужа своего законную власть, столь настойчиво не требовали этого от него. Таким образом, он родил от четырех жен двенадцать сыновей и одну дочь. Потом он вошел в Египет благодаря сыну своему Иосифу, который, будучи продан завистливыми братьями, был отведен туда и там возвысился.

Глава XXXIX

Как я заметил несколько выше, Иаков называется еще Израилем, — именем, которое по преимуществу удержал за собою произошедший от него народ. Имя это дал ему ангел, который на обратном пути его из Месопотамии боролся с ним, ясно представляя собою образ Христа. Что Иаков поборол Его, по Его же изволению, чтобы этим обозначить таинство, — это не что иное, как страдание Христа, во время которого иудеи представляются осилившими Его. Тем не менее, от того же ангела он испросил благословение, и наречение его упомянутым именем и было этим благословением. Израиль в переводе значит видящий Бога; что и будет последнею наградой всем святым. Кроме того, тот же ангел, когда Иаков как бы пересиливал, прикоснулся к жиле бедра его и таким образом отпустил его хромым (Быт. XXXII, 24—29). Итак, один и тот же Иаков получил и благословение, и хромоту: благословение в лице тех, которые из его же народа уверовали во Христа, а хромоту — в лице неверных, ибо жила бедра означает многочисленность рода; а много есть людей в том племени, о которых пророчески предсказано: «...трепещут в укреплениях своих» (Пс. XVII, 46).

Глава XL

Рассказывается, что с Иаковом вошло в Египет семьдесят пять' человек, считая его самого с сыновьями (Быт. XLVI, 27). Женщин в том числе упоминается только две: одна дочь, другая внучка.

Но если рассмотреть дело внимательно, то в день или год вступления Иакова в Египет потомство его не доходило до этого числа. Упоминаются, например, правнуки Иосифа, которые никак не могли жить уже в то время; ибо Иакову тогда было сто тридцать лет, а сыну его, Иосифу, тридцать девять. Так как известно, что Иосиф женился на тридцатом или даже более чем на тридцатом году своей жизни (Быт. XLI, 45,46), то каким образом он мог через девять лет иметь правнуков от сыновей, рожденных от одной и той же жены? Итак, если сыновья Иосифа, Ефрем и Манассия, не имели даже детей, и Иаков, вошедши в Египет, застал их менее чем девятилетними отроками, то каким образом в числе тех семидесяти пяти, которые вместе с Иаковом вошли в Египет, упоминаются не только сыновья, но и внуки их? Ибо там упоминается и о Махире, т. е. Галааде, внуке Манассии, правнуке Иосифа. Есть в том числе и рожденный от Ефрема, другого сына Иосифова, Суталаам, внук Иосифа; и сын самого Суталаама, Едем, внук Ефрема, правнук Иосифа. Все они никоим образом не могли жить в то время, когда Иаков пришел в Египет и застал сыновей Иосифа, своих внуков, дедов упомянутых здесь, отроками менее чем девяти лет. Но под приходом Иакова в Египет, когда под этим понимается переселение семидесяти пяти душ, разумеется, несомненно, не один день или год, а все то время, пока жил Иосиф, который и был причиной переселения. Ибо о самом Иосифе то же самое Писание говорит так: «И жил Иосиф в Египте сам и дом отца его; жил же Иосиф всего сто десять лет. И видел Иосиф детей у Ефрема до третьего рода». Упомянутый правнук его от Ефрема и есть этот третий. Говоря о третьем роде, Писание разумеет сына, внука и правнука. Далее говорится: «Также и сыновья Махира, сына Манассиина, родились на колена Иосифа» (Быт. L, 23). И это тоже внук Манассии, правнук Иосифа. Назван он во множественном числе по обычаю Писания: оно и одну дочь Иакова назвало дщерьми. Это свойственно и латинскому языку, в котором дети зовутся сыновьями, хотя бы их было не более одного. Итак, если выставляется на вид личное счастье Иосифа, заключавшееся в том, что он смог увидеть своих правнуков, то никоим образом не следует думать, будто они существовали уже на тридцать девятом году жизни своего прадеда Иосифа, когда пришел к нему в Египет отец его, Иаков. В заблуждение вводит менее внимательных читателей выражение Писания: «Вот имена сынов Израилевых, пришедших в Египет: Иаков и сыновья его» (Быт. XLVI, 8). Это сказано в том смысле, что всех их

вместе с ним считалось семьдесят пять душ, а не в том, чтобы все они уже были, когда он входил в Египет. Под приходом, как я уже сказал, разумеется все время, в продолжение которого жил Иосиф, введший его в Египет.

Глава XLI

Итак, если, имея в виду народ христианский, в лице которого странствует град Божий на земле, мы станем искать плоть Христа в семени Авраама, то, по исключении сыновей его от наложниц, предстает пред нами Исаак; если в семени Исаака, то, по устранении Исава, предстает Иаков, он же и Израиль; если же в семени самого Израиля, то, по исключении прочих, предстает пред нами Иуда, ибо Христос — от колена Иуды. Выслушаем же поэтому, как Израиль пророчески благословил Иуду, когда, умирая в Египте, благословлял своих сыновей: «Иуда! тебя восхвалят братья твои. Рука твоя на хребте врагов твоих; поклонятся тебе сыны отца твоего. Молодой лев Иуда, с добычи, сын мой, поднимается. Преклонился он, лег, как лев и как львица: кто поднимет его? Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не приидет Примиритель, и Ему покорность народов. Он привязывает к виноградной лозе осленка своего, и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей. Моет в вине одежду свою и в крови гроздьев одеяние свое. Блестящи очи его от вина, и белы зубы от молока» (Быт. XLIX, 8—12).

Это я объяснил в споре против Фавста манихея*; и, полагаю, достаточно, насколько пророческий смысл места ясен сам по себе. Здесь предсказана и смерть Христа словом «сон», а именем льва — смерть не по необходимости, а по власти. Такую власть сам Он возвещает в Евангелии, когда говорит: «Имею власть отдать ее (жизнь) и власть имею опять принять ее» (Иоан. X, 18). Так зарыкал лев, так и исполнил, что сказал. К Его власти относится и то, что сказано о воскресении: «Кто поднимет его?» Никто, т. е. никто из людей, кроме Его Самого, сказавшего о теле Своем: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Иоан. II, 19). Сам род смерти, то есть вознесение на крест, выражается одним словом «поднимается». А что прибавляется: «Преклонился он, лег», — это объясняет евангелист, когда говорит: «И, преклонив главу, предал дух» (Иоан. XIX, 30). Разумеется,

пожалуй, и гроб Его, в котором Он возлежал спящим и из которого никто из людей не воздвиг Его, как воздвигали пророки или сам Он других, но Сам, как от сна, восстал. Далее, одежда Его, которую Он омывает в вине, то есть очищает от грехов в крови своей, — таинство, которое знают все крещеные, почему и прибавляется: «В крови гроздьев одеяние свое», — что такое эта одежда Его, как не Церковь? «Блестящи очи его от вина» — это духовные Его, упоенные тою чашею Его, которую воспевает псалом: «Чаша моя преисполнена» (Пс. XXII, 5); «Белы зубы от молока» — молока, которое у апостола пьют младенцы: пьют слова, питающие их, так как они не способны к твердой пище (I Кор. III, 2). Итак, Он есть Тот, в Котором отложены были обетования Иуды, до исполнения которых не оскудевали от этого племени князья, то есть цари Израильские.

Глава XLII

Как в двух сыновьях Исаака, Исаве и Иакове, были представлены образы двух народов — иудеев и христиан (хотя касательно плотского происхождения, от семени Исава произошли не иудеи, а идумеи, а от Иакова не христианские народы, а иудеи: потому что значение образа выражается только в сказанном: «Больший будет служить меньшему»); так же случилось это и с двумя сыновьями Иосифа: старший послужил образом иудеев, младший — христиан. Когда Иаков благословлял их, возлагая правую руку на младшего, бывшего под левой, левую же возлагая на старшего, который был под правой, то отцу их тяжело было видеть это, и он обратил на это внимание своего отца, как бы желая исправить его ошибку, и указал ему, который из них старший. Но Иаков не захотел переменить рук, а сказал: «Знаю, сын мой, знаю, и от него произойдет народ, и он будет велик; но меньший его брат будет больше его, и от семени его произойдет многочисленный народ» (Быт.XLVIII, 19). И в этом случае указывается на два известные обетования. Не очевидно ли, что по этим двум обетовани-ям в семени Авраама содержится и народ Израильский, и вся земля, — тот по плоти, эта по вере?

Глава XLIII

По смерти Иакова, а также и Иосифа, в продолжение остальных ста сорока четырех лет до исхода из земли египетской, род этот

увеличился до невероятных размеров и был угнетаем до такой степени, что одно время убивали в нем новорожденных младенцев мужского пола; так как изумлявшиеся египтяне боялись такого чрезмерного прироста. Тогда Моисей, тайно спасенный от детоубийц, вступает, поскольку Бог приготовляет через него великие события, в царский дом, и, будучи воспитан и усыновлен дочерью фараона (это было общее имя всех египетских царей), становится, таким образом, великим мужем, и этот род, чудесным образом размножившийся, освобождает от жесточайшего и тяжелейшего ига рабства, или, вернее, освобождает через него Бог, Который обещал это Аврааму. Но сперва Моисей бежит оттуда, потому что, защищая израильтянина, убил египтянина и устрашился. Потом, посланный свыше, он силою Святого Духа победил сопротивлявшихся ему фараоновых магов.

В то же самое время им были нанесены египтянам десять достопамятных казней за то, что они не хотели отпустить народ Божий: вода, обращенная в кровь, жабы и мошки, песьи мухи, мор скота, гнойные раны, град, саранча, тьма, смерть первенцев. В заключение египтяне были потоплены в Чермном море, когда, побежденные столькими и такими казнями, отпустили было израильтян, но снова погнались за ними. Ибо уходившим разделенное море открыло дорогу, а этих, преследовавших, возвращавшаяся на свое место вода поглотила. После этого народ Божий в продолжение сорока лет странствует под предводительством Моисея в пустыне. В это время узаконена Скиния Завета, где Бог был почитаем жертвоприношениями, возвещавшими будущее. Это, впрочем, было уже после того, как дан был Закон на горе, при наводящих ужас явлениях; ибо Божество проявляло себя очевиднейшим образом чудесными знамениями и голосами. Последнее совершилось вскоре по исходе из Египта и вступления народа в пустыню, через пятьдесят дней после праздновании Пасхи закланием агнца. Агнец этот до такой степени был образом Христа, возвещавшим, что Он путем жертвы страдания прейдет от мира сего к Отцу (ибо Пасха по-еврейски значит «переход»), что когда открылся Новый завет и наша Пасха, Христос был заклан, то в пятидесятый день сошел с неба Дух Святый, который в Евангелии назван «перстом Божиим» (Лук. XI, 20), чтобы вызвать в нашей памяти воспоминание об этом первоначальном

преобразовательном событии; ибо и известные скрижали Закона, по словам Писания, написаны «перстом Божиим» (Исх. XXXI, 18).

По смерти Моисея народом правил Иисус Навин, который ввел его в обетованную землю и поделил последнюю между народом. Этими двумя удивительными вождями чрезвычайно счастливо и чудесно велись войны; чем Бог свидетельствовал, что эти победы давались не столько по заслугам евреев, сколько по грехам тех народов, которых они одолевали.

После этих вождей были судьи, когда народ уже поселился в земле обетованной. Таким образом, началось уже исполняться первое обетование Аврааму об одном, т. е. о еврейском народе и о земле Ханаанской, но еще не о всех народах и не о всей земле. Последнее имело исполнить пришествие Христа во плоти и вера евангельская, а не точное исполнение обрядовых предписаний ветхого Закона. Прообразом этого служило то, что не Моисей, получивший Закон на горе Синае, ввел народ в землю обетованную, а Иисус (Навин), которому по велению Божию было изменено и имя, чтобы он назывался Иисус. Во времена же судей, смотря по грехам народа и по милосердию Божию, чередовались войны то счастливые, то несчастные.

Мы дошли, таким образом, до времен царей. Первым из них был Саул; но когда он был отвергнут, когда пал, пораженный на войне, и когда сам род его был устранен от вступления членов его на царство, то ему наследовал Давид, сыном которого преимущественно называется Христос. В лице Давида дается своего рода исторический момент и некоторым образом начало молодости народа Божия: потому что от Авраама до Давида продолжался как бы юношеский возраст этого народа. Евангелист Матфей не напрасно, конечно, исчисляя поколения, первый отдел четырнадцати родов отнес к этому промежутку времени, т. е. от Авраама до Давида (Мф. I, 17). Так как человек получает способность рождать с юношеского возраста, то и начало поколений он считает с Авраама, который притом поставлен и отцом народов, когда принял измененное имя.

Итак, до него, от Ноя до Авраама, было как бы своего рода отрочество народа Божия. Поэтому в то время был изобретен и первый

язык, еврейский. Ибо человек начинает говорить в возрасте отроческом после младенчества, которое потому и носит такое название*, что не имеет способности слова. Возраст этот обыкновенно погружается в полное забвение, подобно тому, как и первый возраст рода человеческого уничтожен потопом. Кто найдется такой, кто припомнил бы свое младенчество? Таким образом, в этом земном росте града Божия, как предшествующая книга обнимала только один первый возраст, так настоящая обнимает два другие — второй и третий. В этом третьем возрасте, соответствующем трехлетней телице, трехлетней козе и трехлетнему овну, наложено было иго Закона, проявилось обилие грехов и возникло начало земного царства. В последнем не было недостатка и в духовных, которые имели свой таинственный прообраз в горлице и голубе.

Книга XVII

Глава I

Мы знаем, что семени Авраама должен быть обязан своим существованием по плоти народ Израильский, а по вере — все народы Как исполнятся эти обетования Божий, данные Аврааму, покажет град Божий своими судьбами в порядке времен. Так как предыдущую книгу мы довели до царствования Давида, то теперь, начав с того же царствования, коснемся последующего, насколько это представляется нужным для предпринятого труда.

Итак, все это время, с тех пор, как начал пророчествовать святой Самуил, и до тех, когда народ Израиля был уведен в плен в Вавилонию и когда, по возвращении израильтян, согласно пророчеству святого Иеремии, через семьдесят лет из плена, был восстановлен дом Божий, — все это время — время пророков. Ибо хотя мы не без основания можем называть пророками и самого патриарха Ноя, во дни которого была истреблена потопом земля, и других, бывших прежде и после до того времени, когда в народе Бо-жием появились цари, принимая во внимание то будущее, относящееся к граду Божию и царству небесному, которое они или каким-либо образом предуказали, или предсказали: а особенно имея в виду, что некоторые из них буквально этим именем и называются в Писании, как, например, Авраам (Быт XX, 7) или Моисей (Втор. XXXIV, 10). Однако днями пророков в особенности и по преимуществу называется то время, с которого начал пророчествовать Самуил, первоначально помазавший на царство СаУла, а когда тот был отвергнут, помазавший по велению Божию и самого Давида, от племени которого последовали и остальные (цари), пока такая последовательность их должна была сохраняться.

Но если бы я захотел упомянуть обо всем, что было предсказано о Христе пророками, когда град Божий переживал эти времена при непрерывной смене умиравших своих членов рождавшимися, пришлось бы говорить слишком много. Это, во-первых, потому, что Писание, стоящее, на первый взгляд, при хронологическом повествовании о царях, их делах и судьбах на строго исторической почве, оказывается, если надлежащим образом с помощью Духа Божия его исследовать, имеющим

своею задачей более или, по крайней мере, не менее предвозвещать будущее, чем возвещать прошедшее. А кому, сколько-нибудь над этим подумавшему, не понятно, какой потребуется сложный и обширный труд, сколько нужно будет написать книг, чтобы все это внимательно изучить и обстоятельно изложить? Далее, и то самое, что имеет вполне ясный вид пророчества, содержит в себе так много о Христе и о царстве небесном, которое есть град Божий, что для раскрытия этого необходим более обширный трактат, чем какой допускают границы настоящего сочинения. Поэтому я постараюсь, если смогу, соразмерить свою речь так, чтобы, продолжая с соизволения Божия это свое сочинение, не сказать ни слишком много, ни слишком мало.

Глава II

В предыдущей книге мы говорили, что при начале обетовании Божиих Аврааму дано было два таких обетования: одно — состоявшее в том, что семя его будет владеть землею Ханаанскою; оно выражается в словах: «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе. И Я произведу от тебя великий народ» (Быт. XII, 1, 2); другое, гораздо более замечательное, касается не плотского, а духовного семени, по которому Авраам есть отец не одного Израильского народа, а всех народов, которые идут по следам его веры. Последнее обетование начинается словами: «И благословятся в тебе все племена земные» (Быт. XII, У). Мы показали потом и многие повторения этих двух обетовании.

Итак, семя Авраамово, т. е. народ Израильский по плоти уже находился в земле обетования, и там не только населял и держал в своей власти города врагов, но и имел царей, начинал уже царствовать. Этим большею частью уже исполнялись обетования Божий относительно самого народа, — обетования, не только данные тем трем отцам: Аврааму, Исааку, Иакову, но и данные через Моисея, с помощью которого этот самый народ был освобожден из египетского рабства и через которого было открыто все прошлое в то время жизни его, когда он вел народ через пустыню. Но обетование Божие относительно земли Ханаанской, простирающейся от некоей египетской реки до великой реки Евфрата, не было еще исполнено ни знаменитым вождем Иисусом Навином, который ввел этот народ в землю обетования и, победив населявшие ее народы, разделил ее между двенадцатью племенами, между которыми повелел

разделить ее Бог, и умер; ни после него во времена судей. Не было об этом и новых пророчеств, и оно ожидалось, как долженствующее исполниться. Исполнилось же оно при Давиде и сыне его Соломоне: царстдо его было распространено именно настолько, насколько обещано (III Цар. IV, 21). И все те народы они покорили и сделали своими подданными.

При этих царях семя Авраамово устроилось в земле обетования по плоти, т. е. в земле Ханаанской, именно так, что из известного земного обетования Божия не оставалось затем для исполнения ничего, кроме разве того, что народ еврейский, если бы повиновался законам Господа Бога своего, пребывал бы в той же самой земле в неизменном положении посредством смены поколений до скончания этого земного века, насколько это необходимо для временного благополучия. Но поскольку Бог знал, что еврейский народ не будет этого делать, то употреблял и временные наказания для побуждения к упражнению в этом немногих верных своих и для предостережения, в чем нужно было предостеречь, тех, которые после имели быть во всех языках и в лице которых, по откровении Нового завета, должно было через воплощение Христа исполниться другое обетование.

Глава III

Поэтому, как известные уже нам божественные откровения Аврааму, Исааку и Иакову, и все другие знамения или пророческие изречения, которые были даны в предшествующих священных Писаниях, так и остальные пророчества со времени царей частью относятся к народу плоти Авраамовой, частью же — к тому семени его, в котором получают благословение все народы, сонаследники Христовы через Новый завет в обладании вечной жизнью и царством небесным; относятся, следовательно, частью к служанке, которая рождает в рабство, т. е. к Иерусалиму земному, который находится в рабстве вместе с сыновьями своими, частью же к свободному граду Бо-жию, т. е. к Иерусалиму истинному, в небесах вечному, но сыны которого, люди, живущие по Богу, странствуют по земле. Есть, однако же, между этими пророчествами некоторые, дающие видеть, что они относятся и к той, и другому, — к служанке в собственном смысле, к свободному граду — в образном.

Итак, пророческие изречения суть трех родов, одни относятся к Иерусалиму земному, другие — к небесному, а некоторые — к тому и другому вместе.

Нахожу нужным подтвердить свои слова примерами. Посылается пророк Нафан, чтобы обличить царя Давида в тяжком грехе и предсказать ему бедствия, которые должны последовать в будущем. В ком могут возникнуть сомнения, что эти и другие подобные им божественные изречения, которые удостоится кто-нибудь услышать или во имя народа, т. е. ради благосостояния и общественной пользы, или безотносительно к народу, по своим личным делам, и которыми дается знать что-либо из будущего, касающееся временной жизни, относятся к земному граду? Но там, где читаем: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, — не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иерем. XXXI, 31—3 3), — там, без всякого сомнения, изрекается пророчество о небесном Иерусалиме, достояние которого есть сам Бог и для которого владеть Им и находиться во власти Его есть самое высшее и самое полное благо.

К тому же и к другому Иерусалиму относится то, что он называет градом Божиим, что пророчествуются об имеющем в нем быть доме Божием, и пророчество это представляется исполнившимся, когда царь Соломон построил свой знаменитый храм. Это и в земном Иерусалиме, по свидетельству истории, имело место, и служило образом Иерусалима небесного. Этот род пророчеств, представляющий собою как бы соединение двух других, имеет большое значение в Древних канонических книгах, содержащих повествование о событиях исторических, и для умов, исследующих священные Писания, служил и служит сильным побуждением к тому, чтобы исторически предсказанное в Писании и исполнившееся на семени Авраамо-вом по плоти объяснить аллегорически как долженствующее исполниться и на семени Авраамовом по вере; и это — до такой степени, что некоторым казалось, будто в этих книгах нет ничего предсказанного и совершавшегося, или

совершавшегося, хотя и не предсказанного, что не давало бы основания применить нечто в образном смысле к вышнему Божию граду и его странствующим в этой жизни сынам.

Но если это так, то изречения пророков, или, вернее, изречения всех тех Писаний, которые разумеются под именем Ветхого завета, будут только двух, а не трех родов. В таком случае в нем не будет ничего, относящегося только к Иерусалиму земному, если все, что о нем или по поводу его говорится и выполняется, означает нечто, относящееся в качестве аллегорического прообраза и к Иерусалиму небесному; а будет только два рода изречений: один — относящийся к Иерусалиму свободному, другой — к обоим вместе. На мой же взгляд, как сильно заблуждаются те, которые думают, что в этом роде Писаний нет таких событий, которые бы обозначали что-либо иное, кроме того, что известным образом совершилось; так много берут на себя и те, которые утверждают, будто там во всем сокрыт аллегорический смысл. Поэтому я и сказал, что они имеют смысл троякий, а не двоякий. Придерживаясь такого мнения, я не порицаю, однако же, тех, которые могут из какого-нибудь упоминаемого в Писаниях события извлекать смысл духовный, сохраняя притом в неприкосновенности смысл исторический. Всякий верующий сочтет, разумеется, пустословием, когда говорится что-либо такое, что не соответствует событиям, совершившимся или долженствовавшим совершиться силою человеческой или божественной. Но кто откажется возводить это к духовному пониманию, если может, или скажет, что не должен этого делать тот, кто может?

Глава IV

Итак, история града Божия, достигнув времени царей, дала прообраз в том, что, по отвержении Саула, Давид первый принял царство так, что потом долгое время в земном Иерусалиме преемственно царствовали его потомки. Совершившимся на деле событием она обозначила и предвозвестила относительно перемены вещей в будущем такое, чего нельзя обойти молчанием, а именно то, что касается двух заветов, Ветхого и Нового- священство и царство в этой смене заветов заменилось Священником и, в тоже время, Царем — новым и вечным, Который есть Христос. Ибо и Самуил, заступивший в своем служении Богу на место отвергнутого священника Илия, отправлявший в одно и то же время обязанности священника и судьи, и Давид, по отвержении

Саула утвердившийся на царстве, служили образом того, о чем я говорю. И сама мать Самуила, бывшая сперва бесплодной, а потом родившая, пророчествует именно об этом, когда в восторге изливает Богу свою благодарность, посвящая Ему этого рожденного ею и отнятого от груди отрока с тем же благочестием, с каким испросила его. Она говорит: «Возрадовалось сердце мое в Господе; вознесся рог мой в Боге моем, широко разверзлись уста мои на врагов моих; ибо я радуюсь о спасении Твоем. Нет столь святого, как Господь; ибо нет другого, кроме Тебя; и нет твердыни, как Бог наш. Не умножайте речей надменных; дерзкие слова да не исходят из уст ваших; ибо Господь есть Бог ведения, и дела у Него возвышены. Лук сильных преломляется, а немощные препоясываются силою. Сытые работают из хлеба, а голодные отдыхают; даже бесплодная рождает семь раз, а многочадная изнемогает. Господь умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит. Господь делает нищим и обогащает, унижает и возвышает. Из праха подъемлет Он бедного, из брения возвышает нищего, досаждая с вельможами, и престол славы дает им в наследие; ибо у Господа основания земли, и Он утвердил на них вселенную. Стопы святых Своих Он блюдет, а беззаконные во тьме исчезают; ибо не силою крепок человек. Господь сотрет препирающихся с Ним; с небес возгремит на них. Господь будет судить концы земли, и даст крепость царю Своему, и вознесет рог помазанника Своего» (I Цар. II, 1 — 10).

Неужели же это — просто слова женщины, выражающей благодарность за рождение сына? Неужели ум человеческий до такой степени отвращается от света истины, чтобы не понять, что высказанное превосходит умственные возможности той женщины, которая это высказала? Далее, тот, на кого производят надлежащее впечатление сами события, которые уже начали исполняться в этом земном странствовании, разве не заметит, не усмотрит, не осознает, что устами этой женщины, само имя которой — Анна, что в переводе значит благодать, говорит это в пророческом духе сама христианская вера, сам град Божий, Царем и Основателем которого есть Христос, сама, наконец, благодать Божия, которой гордые лишаются, и потому падают, а смиренные исполняются, и потому восстают; о чем, собственно, и говорится в этом пророчестве?

Возможно, кто-нибудь возразит, что женщина ничего не предсказывала, а только восторженно благодарила Бога за сына, которого

испросила молитвой. Но в таком случае, что хотела она сказать словами: «Лук сильных преломляется, а немощные препоясываются силою. Сытые работают из хлеба, а голодные отдыхают; даже бесплодная рождает семь раз, а многочадная изнемогает?» Разве она родила семь раз, хотя и перестала быть неплодною? Она родила только одного сына, когда говорила это; да и после не родила семи или шести, но всего трех мальчиков, считая и Самуила, и двух девочек. Потом, когда у того народа не было еще никакого царя, почему она говорит в заключение: «И даст крепость царю Своему, и вознесет рог помазанника Своего?» Откуда взяла она это, если не пророчествовала?

Итак, провозглашает Церковь Христова, град Царя великого, исполненная благодати, обилующая потомством; провозглашает то, что задолго прежде было предвозвещено о ней устами этой благочестивой матери: «Возрадовалось сердце мое в Господе; вознесся рог мой в Боге моем». Поистине возрадовалось сердце, поистине вознесся рог; потому что возрадовалось и вознесся не в ней самой, а в Господе Боге ее. «Широко разверзлись уста мои на врагов моих», ибо и в лихую годину слово Божие не молчит. «Я радуюсь о спасении Твоем». То был Христос Иисус, о Котором, как читаем в Евангелии, старец Симеон, увидев еще Младенцем, говорит: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром; ибо видели очи мои спасение Твое» (Лук. II, 29, 30).

Итак, Церковь провозглашает: «Радуюсь о спасении Твоем. Нет столь святого, как Господь; ибо нет другого, кроме Тебя; и нет твердыни, как Бог наш»; «Нет столь святого, как Господь», ибо никто не бывает свят иначе, чем через Него. Далее следует: «Не умножайте речей надменных; дерзкие слова да не исходят из уст ваших; ибо Господь есть Бог ведения, и дела у Него возвышены»; Он знает нас, и знает с той стороны, с какой никто не знает; потому что «кто почитает себя чем-нибудь, будучи ничто, тот обольщает сам себя» (Гал. VI, 3). Это говорится противникам града Божия, принадлежащим к Вавилону, предубежденным относительно своей силы, хвалящимся собою, а не о Господе. К числу их принадлежат и плотские Израильтяне, земнородные граждане земного Иерусалима, которые, как говорит апостол, «не разумея праведности Божией», т. е. праведности, даваемой человеку Богом, Который один праведный и оправдывающий, «и усиливаясь поставить собственную праведность», т. е. как бы самими для себя изобретенную, а не от Него

полученную, «не покорились праведности Божией» (Рим. X, 3), потому что горды и думают, что можно, творя свою, а не Божию волю, угодить Богу, Который есть Бог ведения, а'потому и судья совести, видящий в ней «мысли человеческие, что они суетны» (Пс. ХС1П, 11), если они — мысли человеческие, а не от Него.

«Дела, — говорит, — у Него возвышены». Какие разуметь в этом случае дела, как не те, чтобы гордые падали, а смиренные восставали? Эти начинания она излагает подробно, говоря: «Лук сильных преломляется, а немощные препоясываются силою». Преломился лук, т. е. усилие тех, которые представляются самим себе такими могущественными, что без дара и помощи Божией, одними человеческими силами надмеваются исполнить божественные заповеди; и препоясываются силою те, которые в глубине души своей взывают: «Помилуй меня, Господи, ибо я немощен» (Пс. VI, 3). «Сытые работают из хлеба, а голодные отдыхают»*. Кого разуметь под исполненными хлеба, как не тех же самых якобы могущественных, т. е. израильтян, которым было «вверено слово Божие» (Рим. III, 2)? Да, в этом народе дети рабыни уменьшились. Хотя слово это и не вполне латинское, но им хорошо выражено то, что они из старших (в роде) сделались меньшими": потому что и в самих этих хлебах, т. е. в божественных словах, которые в свое время из всех народов приняли одни израильтяне, они ощущают вкус только земного.

А народы, которым закон тот не был дан, — эти народы, после того, как ознакомились с этими словами через Новый завет, сильно алкая, прошли мимо земли: потому что ощущают в них вкус не земного, а небесного "У Августина: «Исполненные хлеба уменьшились (гшпогай 5ит), а голодные прошли мимо земли». " Ех тарпЬиз ттогез гасс! зипс.

И как бы на вопрос, почему так сделалось, говорит: «Даже бесплодная рождает семь раз, а многочадная изнемогает». Сущность предсказываемого здесь ясна тем, кто знает, что числом семь обозначается полнота всей вообще Церкви. Поэтому и апостол Иоанн пишет к семи церквям (Апок. 1,4), показывая этим, что пишет к полноте одной; и в притчах Соломоновых, заранее прообразуя это, сказано: «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его» (Притч. IX, 1). Град Божий был неплоден во всех народах, пока не родился тот плод,

который нам известен. С другой стороны, мы видим, что земной Иерусалим, бывший многим в чадах, обессилел. Силой его были сыны свободной; а так как теперь в нем есть буква, но нет духа, то, потеряв силу, он изнемог.

«Господь умерщвляет и оживляет»; умертвил ту, которая была многою в чадах, и оживил эту, бесплодную, которая родила семерых. Естественнее, впрочем, разуметь, что Он оживляет тех же, которых умерщвлял. Это как бы повторяется прибавлением: «Низводит в преисподнюю и возводит». К таким обращает речь апостол: «Если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога» (Кол. III, 1); умерщвляются от Господа, во всяком случае, с пользою для спасения. Им прибавляет апостол: «О горнем помышляйте, а не о земном»; так как это те самые, которые, алкая, прошли мимо земли. «Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Кол. III, 2, 3); вот как спасительно умерщвляет Бог, вот как тех же самых Он оживляет. Но неужели тех же самых Он «низводит в преисподнюю и возводит»? То и другое мы видим исполнившимся на самом Том, Который был «предан за всех нас» (Рим. VIII, 32). Ибо тогда Он умертвил Его, а так как Он и воскресил Его из мертвых, то и оживил; Его же Он низвел в ад и возвел. Этою бедностью Его мы обогатились. Ибо «Господь делает нищим и обогащает». Чтобы понять, что это значит, прочитаем дальше: «Унижает и возвышает»; унижает, конечно, гордых, а возвышает смиренных. Ибо сказанное в другом месте: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (I Пет. V, 5), выражает собою все содержание речи той, чье имя значит «благодать».

Дальнейшее же прибавление: «Из праха подъемлет Он бедного», я ни о ком так хорошо не разумею, как о Том, Который «будучи богат, обнищал ради нас, дабы мы обогатились Его нищетою» (II Кор. VIII, 9). Ибо самого Его Он восставил от земли так скоро, что плоть Его не познала тления. Не сочту неприменимым к Нему и того, что прибавлено: «Из брения возвышает нищего». Ибо нищий тот же, кто и бедный. А под брением, из которого Он воздвигнут, совершенно правильно понимаются гонители-иудеи. Сказав, что в числе их и он гнал Церковь, апостол говорит: «Но что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетою. Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за

сор (брение), чтобы приобресть Христа» (Филип. III, 7, 8). Итак, от земли был восстановлен выше всех богатых этот бедный, и от упомянутого брения был воздвигнут выше всех сильных этот нищий, «посажденный с вельможами». Ибо на вопрос: «Вот, мы оставили все и последовали за Тобою; что же будет нам?», Он ответил: «Сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых»; и это был самый могучий обет.

Но откуда у них обет, как не от Того, о Котором непосредственно далее говорится: «Дай обет приносящему обет»*? Иначе они были бы из тех сильных, лук которых преломился. Ибо надлежащим образом посвятить что-либо Господу может лишь тот, кто от Него получил то, что посвящает. Затем следует: «И благослови лета праведного», т. е. чтобы он всегда жил с Тем, о Ком сказано: «И лета Твои не кончатся» (Пс. С1, 28). Ибо там лета неподвижны, а здесь проходят, даже гибнут; потому что прежде, чем они проходят, их еще нет; а когда проходят, их уже нет. Из этого же, то есть: «Дай обет приносящему обет, и благослови лета праведного», одно есть то, что мы делаем, а другое — что мы принимаем. Но другое не может быть принято, если не совершится с Его помощью первое. «Ибо не силою крепок человек. Господь сотрет препирающихся с Ним», т. е. тех, которые завидуют человеку, приносящему обет, и восстают против него, чтобы не дать ему возможности этот обет исполнить (в силу некоторой двусмысленности греческого выражения можно понимать под «препирающимися» и тех, кто препирается с угодными Богу людьми. Ибо коль скоро Господь стал обладать нами, то препирающийся, прежде препиравшийся с нами, становится уже препирающимся с Богом и терпит поражение от нас, но силами не нашими: Господь делает так, чтобы он потерпел поражение от святых, которых сделал святыми святой Господь святых).

У Августина вместо слов- «Ибо у Господа основания земли, и Он утвердил на них вселенную. Стопы святых Своих Он блюдет, а беззаконные во тьме исчезают», читаем: «Дай обет приносящему обет, и благослови лета праведного».

А поэтому «да не хвалится премудрый премудростью своею, и да не хвалится сильный силою своею, и да не хвалится богатый богатством своим; но да хвалится тот, кто разумеет и знает Господа, и творит суд и

правду посреди земли»*. Разумеет и знает Господа тот, кто разумеет и знает, что от Господа дается ему даже и то, что он Господа разумеет и знает. «Что ты имеешь, — говорит апостол, — чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (I Кор. IV, 7), — т. е. хвалишься так, будто бы от тебя самого зависело то, чем ты хвалишься? Суд же и правду творит тот, кто живет правильно. А живет правильно тот, кто повинуется велениям Божиим; а «цель же увещания (т. е. то, к чему сводится повеление) есть любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры» (1Тим. 1,5). Любовь же эта, как свидетельствует апостол Иоанн, от Бога (I Иоан. IV, 7). Таким образом, творить суд и правду — это тоже от Бога.

Этих слов Анны в современном каноническом русском издании нет.

Но что значит «посреди земли»? Разве не должны творить суд и правду обитатели земных окраин? Кто станет утверждать подобное? Зачем же так прибавлено? Не будь этого прибавления, а будь просто сказано: «творит суд и правду», заповедь эта яснее относилась бы и к тем и к другим людям: и к жителям твердой земли, и к обитателям стран приморских. Но чтобы кто-нибудь не подумал, будто и после жизни, которая проводится в этом теле, останется время для того, чтобы творить суд и правду, которой не творил, пока жил в теле, и иметь, таким образом, возможность избежать божественного суда; то, по моему мнению, и прибавлено: «посреди земли», т. е. пока каждый живет в теле. Ибо в этой жизни каждый носит вокруг себя свою землю, которую, когда умирает человек, принимает общая земля с тем, чтобы возвратить ее, когда он воскреснет. Поэтому нужно творить суд и правду «посреди земли», т. е. когда наша душа заключена в этом земном теле. Это принесет нам пользу впоследствии, когда каждый получит «соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (II Кор. V, 10). Словами «в теле» апостол обозначает в этом случае время жизни в теле. Ибо богохульствующий, например, в злобном уме и в нечестивом помышлении, когда это не выражается никакими телесными движениями, не останется без вины на том основании, что не выразил это движением тела, когда делал это в то время, когда действовало и тело. Таким же образом может получить соответствующий смысл и выражение псалма: «Боже, царь мой от века, устрояющий спасение посреди земли»

(Пс. ЬХХШ, 12). Под Богом нашим должно разуметь Господа Иисуса, Который прежде веков, так как Им сотворены века, совершил спасение наше посреди земли, когда Слово сделалось плотью и обитало в земном теле.

Затем, после высказанного в приведенных словах \нны пророчества о том, что хвалящийся должен «валиться не собою, но о Господе, ввиду воздаяния, лмеющего быть в день суда, (она) говорит: «С небес возгремит на них. Господь будет судить концы земли»*; говорит в полном соответствии с символом веры.

Так как Господь Христос взошел на небеса и оттуда должен прийти судить живых и мертвых. Ибо, как говорит апостол: «А «восшел» что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места зем-""яи? Нисшедший, Он же есть и восшедший превыше |всех небес, дабы наполнить все» (Еф. IV, 9, 10). Воз-1гремит же Он через облака свои, которые, по восшествии, наполнил Духом Святым. О них говорил Он, Зкогда через пророка Исайю угрожал Иерусалиму-Крабу, т.е. неблагодарному винограду: «Повелю обла-1кам не проливать на него дождя» (Ис. V, 6). Выражение же-. «Господь будет судить концы земли» имеет (такое значение, как если бы сказано было: «Господь будет судить концом земли». При этом следует пони-" мать под концом земли конец человека: потому что суду будут подлежать не те изменения к лучшему или худшему, какие происходят в середине жизни, а то последнее состояние, в каком найден будет судимый. Поэтому сказано: «Претерпевший же до конца спасется» (Мф. X, 22). Следовательно, кто постоянно творит суд и правду посреди земли, тот не осудится, когда будут судимы концы земли. ' У Августина в этом месте читаем: «Господь изойдет на небеса и возгремит; и будет судить концы земли».

«И даст крепость царю Своему»*, чтобы, судя, не осудить их. Даст им крепость, с которою они, как цари, управляют плотью и побеждают мир в Том, Кто ради них пролил кровь. «И вознесет рог помазанника Своего». Каким образом Христос вознесет рог Христа (т. е. Помазанника) Своего? Ибо тот же, о ком выше сказано: «Господь взойдет на небеса» и под которым разумеется Господь Христос, тот же, как говорится в настоящем месте, «вознесет рог помазанника Своего». Кто же это — Христос Христа? Не вознесет ли, разве что, рог каждого верного Своего,

как и сама она в начале этой песни говорит: «Вознесся рог мой в Боге моем?» Ибо всех помазанных помазанием Его мы правильно можем называть Христами; а все они, в совокупности с Главою своею, составляют одно тело, — Христа. Эти пророчества изрекла Анна, мать Самуила, мужа святого и весьма прославленного. Именно в нем был дан в то время прообраз изменения ветхого священства, и изменение это в настоящее время совершилось, когда «многочадная изнемогает», чтобы новое священство во Христе получило «бесплодие», родившее «семь раз».

Глава V

Но еще яснее говорит об этом человек Божий, посланный к священнику Илию. Хотя имя его и умалчивается, но, судя по возложенной на него обязанности и исполнению ее, это был, без всякого сомнения, пророк. Писание говорит так: «И пришел человек Божий к Илию, и сказал ему: так говорит Господь: не открылся ли Я дому отца твоего, когда еще были они в Египте, в доме фараона? И не избрал ли его из всех колен Израилевых Себе во священника, чтоб он восходил к жертвеннику Моему, чтоб воскурял фимиам, чтоб носил ефод предо Мною? И не дал ли Я дому отца твоего от всех огнем сожигаемых жертв сынов Израилевых? Для чего же вы попираете ногами жертвы Мои и хлебные приношения Мои, которые заповедал Я для жилища Моего, и для чего ты предпочитаешь Мне сыновей своих, утучняя себя начатками всех приношений народа Моего — Израиля? Посему так (говорит Господь, Бог Израилев: Я сказал тогда: «дом [твой и дом отца твоего будут ходить пред лицем {Моим вовек». Но теперь говорит Господь: да не будет 1так; ибо Я прославлю прославляющих Меня, а бесславящие Меня будут посрамлены. Вот, наступают дни, I в которые Я подсеку мышцу твою и мышцу дома отца твоего, так что не будет старца в доме твоем; и ты будешь видеть бедствие жилища Моего, при всем том, что Господь благотворит Израилю, и не будет в доме твоем старца во все дни. Я не отрешу у тебя всех от жертвенника Моего, чтобы томить глаза твои и мучить душу твою; но все потомство дома твоего будет умирать в средних летах. И вот тебе знамение, которое последует с двумя сыновьями твоими, Офни и Финеесом: оба они умрут в один день. И поставлю Себе священника верного; он будет поступать по сердцу Моему и по душе Моей; и дом его сделаю твердым, и он будет ходить пред помазанником Моим во все дни. И всякий, оставшийся из дома твоего, придет кланяться ему из-за геры серебра и куска хлеба, и скажет: .«причисли

меня к какой-нибудь левитской должности, чтоб иметь пропитание» (I Пар. II, 27—36). Нельзя сказать, что это пророчество, в котором с такою ясностью предсказано было изменение ветхого священства, исполнилось на Самуиле. Правда, хотя Самуил происходит из того самого колена, которое поставлено было Господом на служение алтарю, но он не был из сынов Аарона, потомки которого должны были становиться священниками. И через это была предызображена та перемена, которая впоследствии была совершена Иисусом Христом. Это было пророчество не слова, а самого факта, собственным смыслом своим относившееся к Ветхому, а образным — к Новому завету; фактом оно обозначало то, что священнику Илию сказано было через пророка. Ибо и после того были священники из рода Ааронова, как, например, Садок и Авиафар в царствование Давида (II Цар. XV), а затем и другие, прежде чем наступило время, в которое надлежало совершиться через Христа тому, что было так задолго до того предсказано относительно предстоявшей перемены священства. ' У Августина сказано во множественном числе: «И даст крепость царям нашим».

В настоящее же время кто, всматриваясь в дело честно, не увидит, что это исполнилось? У иудеев, действительно, не осталось никакой скинии, никакого храма, никакого алтаря, никакого жертвоприношения, и потому никакого священника, о котором в законе Божием было предписано, чтобы он происходил из семени Ааронова. На это и указывается здесь словами упомянутого пророка: «Посему так говорит Господь, Бог Израилев: Я сказал тогда: «дом твой и дом отца твоего будут ходить пред лицем Моим вовек». Но теперь говорит Господь: да не будет так; ибо Я прославлю прославляющих Меня, а бесславящие Меня будут посрамлены». Что, упоминая о доме отца его, Он говорит не о ближайшем отце, а о том Аароне, который был поставлен первым священником и из потомксь которого были после него все другие, это показывают предшествующие слова, когда Бог говорит: «Не открылся ли Я дому отца твоего, когда еще были они в Египте, в доме фараона? И не избрал ли его из всех колен Израилевых Себе во священники». Кто из отцов Илии находился в этом египетском рабстве и при освобождении из него был избран во священство, кроме Аарона? Итак, о поколении последнего он сказал в данном случае, что будет время, когда из него не будет более священников: что мы и видим уже исполнившимся.

Да бодрствует вера: события налицо; их видят, они продолжаются, они бросаются в глаза и нежелающим видеть. «Вот, — говорит, — наступают дни, в которые Я подсеку мышцу твою и мышцу дома отца твоего, так что не будет старца в доме твоем; и ты будешь видеть бедствие жилища Моего, при всем том, что Господь благотворит Израилю, и не будет в доме твоем старца во все дни. Я не отрешу у тебя всех от жертвенника Моего, чтобы томить глаза твои и мучить душу твою». Эти предвозвещенные дни уже пришли. Священника по чину Ааронову нет ни одного; и кто ни остался из рода его, у такого, — когда он видит, каким уважением пользуется во всем мире жертва христианская и как у него отнята эта великая честь, — томятся глаза его и мучится душа его от глубокой скорби.

Собственно же к дому Илия, которому это говорилось, относятся следующие за этим слова: «Все потомство дома твоего будет умирать в средних летах. И вот тебе знамение, которое последует с двумя сыновьями твоими, Офни и Финеесом: оба они умрут в один день». Итак, знамение было показано удалением священства из дома его. Этим знамением предвозвещалось изменение священства дома Ааронова. Ибо смерть его сыновей предвозвещала смерть не людей, а самого священства из сынов Аароновых. Дальнейшие слова относятся к тому священнику, прообразом которого был Самуил, становясь ему (Илию) преемником. Что говорится далее, говорится о Христе Иисусе, истинном Священнике Нового завета: «И поставлю Себе священника верного; он будет поступать по сердцу Моему и по душе Моей; и дом его сделаю твердым». Этот дом есть вечный и небесный Иерусалим. «Он, — прибавляет (Господь), — будет ходить пред помазанником (Христом) Моим во все дни», т. е. будет находиться, подобно тому, как выше говорилось о доме Аарона: «Я сказал тогда: «дом твой и дом отца твоего будут ходить пред лицем Моим вовек». А сказанное «пред помазанником (Христом) Моим» нужно разуметь о самом доме, а не о том Священнике, Который есть Христос, Посредник и Спаситель Итак, дом Его будет ходить пред Ним. Можно разуметь и так: «будет ходить» от смерти к жизни во все дни, пока будет до скончания этого века продолжаться настоящая смертность. В силу же того, что Бог говорит: «Он будет поступать по сердцу Моему и по душе Моей», мы не должны представлять себе, будто Бог имеет душу, хотя Он и Творец души. Это приписывается Богу не в собственном, а в переносном смысле, так же точно, как приписываются Богу и руки, и

ноги, и другие телесные члены. А чтобы, основываясь на последнего рода выражениях, не подумали, будто человек своим телесным видом создан по образу Божию, Богу придаются и крылья, которых у человека и вовсе нет, и говорится в обращении к Нему «В тени крыл Твоих укрой меня» (Пс. XVI, 8). Таким образом людям дается понять, что это говорится о неизреченной природе с употреблением не собственных, а переносных названий вещей.

Прибавление же: «И всякий, оставшийся из дома твоего, придет кланяться ему» относится, собственно, не к дому этого Илии, а к дому Аарона, из которого оставались люди до самого пришествия Христова, как, впрочем, существуют они и в настоящее время. Итак, если оставшийся из тех предопределенных остатков, о которых другой пророк сказал: «Только остаток его обратится» (Пс. X, 22); почему и апостол говорит: «Так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток» (Рим XI, 5); то естественно думать, что из числа этих остатков тот, о котором сказано: «Оставшийся из дома твоего», поистине верует во Христа, как веровали очень многие из того народа во времена апостольские, равно как и в настоящее время есть такие, которые, хотя и очень редко, но веруют; причем на них и исполняется то, что вслед за этим прибавил человек Божий: «Придет кланяться ему из-за геры серебра». Кому это поклонение, как не тому верховному Священнику, который вместе и Бог? Ибо в том священстве по чину Аарона люди не для того приходили к храму или алтарю Божию, чтобы поклоняться священнику. А что значит «гера серебра», как не краткость слова веры, относительно которого апостол напоминает сказанное (ранее): «Ибо дело оканчивает и скоро решит по правде, дело решительное совершит Господь на земле» (Рим. IX, 28; Ис. X, 23)? А что под серебром часто разумеется слово, о том свидетельствует псалом, в котором поется: «Слова Господни — слова чистые, серебро, очищенное от земли в горниле» (Пс. XI, 7). Итак, что же говорит тот пришедший поклониться священнику Божию и Священнику Богу? «Причисли меня к какой-нибудь левитской должности, чтоб иметь пропитание». Таким образом, он как бы говорит: «Не хочу я оставаться в почетном положении отцов моих, которое ничтожно: причисли меня к единому от священнослужений Твоих (т. е. к должности левитской). Ибо я хочу быть членом Твоего священства хоть каким-нибудь, хоть самым ничтожным». Священством в этом случае он называет сам народ, Священником которого является Посредник Бога и

людй5^ человек Иисус Христос. Об этом народе говорит апостол Петр: «Род избранный, царственное священство» (I Пет. II, 9). Некоторые вместо «к какой-нибудь левитской должности» перевели «к какому-нибудь жертвоприношению»; но и в этом случае разумеется тот же самый народ христианский. Почему апостол Павел и говорит: «Один хлеб, и мы многие одно тело» (I Кор. X, 17). Таким образом, прибавление «и куска хлеба» превосходно обозначает сам род жертвоприношения, о котором Сам Священник говорит. «Хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Иоан. VI, 51). Жертвоприношение это не по чину Ааронову, но по чину Мельхиседекову: читающий, да поймет.

Итак, это краткое и спасительно смиренное исповедание, состоящее из слов: «Причисли меня к какой-нибудь левитской должности, чтоб иметь пропитание», и есть упомянутая гера серебра; потому что оно и кратко, и представляет собою слова Господа, обитающего в сердце верующего. А так как выше Он сказал, что дал дому Ааронову пищу от жертв Ветхого завета, когда говорил: «Не дал ли Я дому отца твоего от всех огнем сожигаемых жертв сынов Израиле-вых?», ибо таковы были жертвоприношения иудеев, то соответственно этому теперь говорится «и куска хлеба... чтоб иметь пропитание», что в Новом завете составляет жертвоприношение христиан.

Глава VI

Но хотя это предвозвещено было столь возвышенно и оправдалось в настоящее время на деле с такою ясностью, однако кто-нибудь может не без основания прийти в недоумение, и сказать: «Почему вы так уверены, что совершается все, что в виде долженствующего случиться предсказано в тех книгах, если не исполнилось даже то, что в них сказано как божественное определение: «Дом твой и дом отца твоего будут ходить пред лицем Моим вовек»? Ведь мы видим, что священство это было отменено и что нет даже надежды, чтобы обещанное тому дому когда-нибудь исполнилось; потому что то священство, которое по отвержении и отмене прежнего заступило его место, еще с большею силой провозглашается вечным». Говорящий это не понимает или забывает, что и само священство по чину Ааронову было установлено в виде сени будущего вечного священства; а потому, когДа ему была обещана вечность, она была обещана не сени или образу, а тому, что ею оттенялось или прообразовывалось. Но чтобы о сени не думали, будто

она должна непременно остаться, нужно было пророчество и об отмене ее.

Подобно этому и царство Саула, в действительности отверженного и низверженного, было сенью будущего царства, долженствующего продолжиться в вечности. Тот елей, которым он был помазан, и от помазания которым был назван Христом (помазанником), должен считаться имеющим таинственный смысл и быть признаваем за великое таинство. Сам Давид до такой степени благоговел в нем пред этим помазанием, что «больно стало сердцу Давида» от страха, когда, скрываясь в темной пещере, в которую по требованию естественной нужды зашел и Саул, он тайно отрезал у последнего небольшой край одежды, чтобы было чем доказать, что он, имея возможность убить (Саула), пощадил его, и таким образом уничтожить в его душе подозрительность, по которой он, считая святого Давида врагом своим, с жестокостью его преследовал. Он начал бояться, не совершил ли он великого святотатства по отношению к Саулу, коснувшись таким образом одежды его. Ибо так об этом написано: «Больно стало сердцу Давида, что он отрезал край от одежды Саула» (I Цар. XXIV, 6). Мужам же, которые были с ним и уговаривали его умертвить преданного в руки его Саула, он сказал: «Да не попустит мне Господь сделать это господину моему, помазаннику Господню, чтобы наложить руку мою на него; ибо он помазанник Господень» (I Цар. XXIV, 7).

Этой сени будущего воздавалось такое почитание не ради нее самой, а ради того, что ей предызобра-жалось. Поэтому и слова Самуила, сказанные Саулу: «Худо поступил ты, что не исполнил повеления Господа, Бога твоего, которое дано было тебе; ибо ныне упрочил бы Господь царствование твое над Израилем навсегда. Но теперь не устоять царствованию твоему; Господь найдет Себе мужа по сердцу Своему, и повелит ему Господь быть вождем народа Своего, так как ты не исполнил того, что было повелено тебе Господом» (I Цар. XIII, 13,14), должны пониматься не в том смысле, будто Бог предназначал самого Саула для вечного царствования и потом изменил свое намерение вследствие его греха; Бог, разумеется, знал, что он согрешит; но Бог уготовлял царство его, представлявшее собою образ вечного царства. Поэтому он прибавляет: «Но теперь не устоять царствованию твоему». Стояло, следовательно, и будет стоять то, образ чего дан в этом царстве; но «не

устоять царствованию твоему», потому что не будет царствовать вечно не только он сам, но и потомки его, так что и в лице потомков его, наследующих один другому, не получит кажущегося исполнения сказанное: «навсегда».

«Господь, — говорит (Самуил), — найдет Себе мужа по сердцу Своему», указывая или на Давида, или на самого Посредника Нового завета, прообразованного и в том помазании, которым помазан был Давид и потомство его. Ищет же Бог человека не так, как будто бы Он не знал, где он есть: просто через человека Он и говорит по-человечески; Он ищет нас и этими приемами речи. Не только Богу Отцу, но и самому Единородному Его, пришедшему «взыскать и спасти погибшее» (Лук. XIX, 19), мы до такой степени были уже известны, что были избраны в нем прежде сотворения мира (Еф. 1,4). Поэтому в латинском языке глагол (ищет) получает предлог и обращается в , значение которого довольно известно. Впрочем, и без добавления предлога ^иае^е^е имеет значение асдшгеге: почему и прибыль (1исга) называется еще.

Глава VII

Снова Саул согрешил неповиновением, и снова Самуил говорит ему словом Господним: «За то, что ты отверг слово Господа, и Он отверг тебя, чтобы ты не был царем» (I Цар. XV, 23). И снова, когда Саул исповедал свой грех, молил о прощении и просил Самуила возвратиться с ним для умилостивления Бога, Самуил говорит: «Не ворочусь я с тобою; ибо ты отверг слово Господа, и Господь отверг тебя, чтобы ты не был царем над Израилем. И обратился Самуил, чтобы уйти. Но Саул ухватился за край одежды его, и разодрал ее. Тогда сказал Самуил: ныне отторг Господь царство Израильское от тебя, и отдал его ближнему твоему, лучшему тебя. И не скажет неправды и не раскается Верный Израилев; ибо не человек Он, чтобы раскаяться Ему» (I Цар. XV, 26—29). Тот, кому говорится: «Господь отверг тебя, чтобы ты не был царем над Израилем», а также: «Ныне отторг Господь царство Израильское от тебя», царствовал над Израилем сорок лет, т. е. столько же, сколько царствовал и Давид, а слышал приведенные слова в первой половине своего царствования. Поэтому слова эти мы должны разуметь в том смысле, что никто из потомков его не должен был царствовать; и должны обратиться к поколению Давида, из которого вышел по плоти Посредник Бога и людей, человек Христос Иисус.

В Писании нет того, что читается во многих латинских кодексах: «Тогда сказал Самуил: ныне разодрал (а не «отторг») Господь царство Израильское в руке твоей (а не «от тебя»)»; мы привели это место так, как нашли его в греческих кодексах. Выражение «в руке твоей» должно пониматься в том же смысле, что и «от Израиля». В переносном смысле этот человек представлял собою народ Израильский; а народ этот потерял царство, когда был помазан на царство Христос Иисус, Господь наш, посредством Нового завета, и царство Его стало не плотским, а духовным. Когда говорится о Нем: «И отдал его ближнему твоему», то это относится к плотскому родству: ибо Христос по плоти от Израиля, как и Саул, Добавление же «лучшему тебя» можно, пожалуй, считать равносильным выражению «доброму паче тебя»; некоторые так и перевели его. Последнее выражение лучше передает тот смысл, что поскольку он добр, то и выше, согласно другому известному пророческому изречению «Доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. С1Х, 1). В числе этих врагов находится и Израиль, у которого, как у гонителя Своего, Христос отнял царство. Был, впрочем, в том же числе и Израиль, в котором не было лукавства (Иоан. I, 47), как своего рода пшеница в тех плевелах. Оттуда ведь вышли апостолы; оттуда же столько мучеников, и первый из них — Стефан; оттуда же столько церквей, о которых упоминает апостол Павел, как о славящих Бога по поводу обращения его (Гал. I, 22—24).

Не сомневаюсь, что в применении к этому нужно понимать и последующие слова: «И разделится Израиль надвое»*, т. е. на Израиля — врага Христу, и на Израиля — приверженного ко Христу; на Израиля, относящегося к рабе, и на Израиля, относящегося к свободной. Ибо первоначально оба эти рода существовали совместно, подобно тому, как Авраам еще держался рабы, пока бесплодная, будучи оплодотворена по благодати Христовой, не воскликнула: «Выгони эту рабыню и сына ее» (Быт. XXI, 10). Хотя мы знаем, что за грех Соломона в царствование сына его Ровоама Израиль разделился надвое и остался в этом разделении, причем каждая часть в отдельности имела своих царей до тех пор, пока весь этот народ не был разорен до основания и переселен халдеями, но какое это имеет отношение к Саулу, когда, если бы чем-либо подобным следовало угрожать, такая угроза скорее должна была быть высказана Давиду, сыном которого был Соломон? Да и, наконец, в настоящее время

в среде народа еврейского нет разделения, но он беспорядочно рассеян по земле при полном согласии в одном и том же заблуждении. А то разделение, которым Бог в лице Саула, представлявшего собою образ Израильского царства и народа, угрожал этому царству и народу, предрекается как вечное и неизменное добавлением: «И не скажет неправды и не раскается Верный Израилев; ибо не человек Он, чтобы раскаяться Ему»; т. е. человек выскажет угрозу и не выполнит ее, но не Бог, Который не раскаивается, как человек. Ибо в тех случаях, когда говорится, что Он раскаивается, указывается на изменение вещей при существовании неизменного предвидения Божия. Следовательно, когда говорится, что Он не раскаивается, разумеется, что Он решений Своих не изменяет.

Этих слов в современном каноническом русском издании нет.

В этих словах высказано неизменное и во всех отношениях всегда имеющее силу божественное определение об упомянутом разделении народа Израильского. Кто бы из этого народа ни перешел, или переходит, или перейдет ко Христу, он не был из него по божественному предведению (а не по единству природы человеческого рода). Вообще всякий из израильтян, кто, прилепляясь ко Христу, пребывает в Нем, никогда не был в числе тех израильтян, которые хотят оставаться врагами Его до конца этой жизни, но всегда находился в том разделении, которое в данном случае предвозвещено. Ибо Ветхий завет «от горы Синайской, рождающий в рабство» (Гал. IV, 24) не приносит другой пользы, кроме той, что служит свидетельством завету Новому. В противном случае, «пока читают Моисея, покрывало лежит на сердце их»; когда же обратится кто-либо из них ко Христу, «тогда это покрывало снимается» (II Кор. III, 15,16). У обращающихся изменяется с Ветхого на новое само стремление, так что каждый стремится уже достигнуть не плотского, а духовного счастья. Поэтому и сам великий пророк Самуил еще прежде помазания царя Саула, — когда «воззвал к Господу об Израиле», когда вознес «всесожжение» и когда «Филистимляне пришли воевать» против народа Божия, и «Господь возгремел» на них, и «они были поражены», — взял один камень, поставил его между Массифою новым и ветхим, дал ему имя Авен-Езер, т. е. «камень помощи», и сказал: «До сего места помог нам Господь» (I Цар. VII, 9—12). Массифа в переводе значит «стремление». А тот камень помощи есть посредство Спасителя, через

Которого должно переходить от Массифы ветхого к новому, т. е. от стремления к ложному плотскому блаженству в царстве плотском, к стрем-* лению, которое через Новый завет чает истинного духовного блаженства в царстве небесном. Так как нет ничего лучше последнего, то «до сего места» и помогает Бог.

Глава VIII

Теперь нахожу нужным показать, что из того, что относится к предмету, о котором у нас идет речь, обетовал Бог Давиду, который сменил Саула на царстве, причем в этой смене был дан прообраз той конечной смены, ради которой путем божественного откровения было сказано все то, что написано. Когда многие предприятия царя Давида имели успех, он задумал создать Богу дом, т. е. тот в высшей степени прославленный храм, который потом был сооружен сыном его, царем Соломоном. Когда он об этом думал, было слово Господне к пророку Нафану, которое последний передал царю. В этом откровении Бог, сказав, что не Давид построит Ему дом и что в течение определенного времени Он не давал повеления никому в среде народа Своего созидать Ему дом кедровый, говорит: «Так скажи рабу Моему Давиду: так говорит Господь Саваоф: Я взял тебя от стада овец, чтобы ты был вождем народа Моего, Израиля; и был с тобою везде, куда ни ходил ты, и истребил всех врагов твоих пред лицем твоим, и сделал имя твое великим, как имя великих на земле. И Я устрою место для народа Моего, для Израиля, и укореню его, и будет он спокойно жить на месте своем, и не будет тревожиться больше, и люди нечестивые не станут более теснить его, как прежде, с того времени, как Я поставил судей над народом Моим Израилем; и Я успокою тебя от всех врагов твоих. И Господь возвещает тебе, что Он устроит тебе дом. Когда же исполнятся дни твои, и ты почиешь с отцами твоими, то Я восставлю после тебя семя твое, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его на веки. Я буду ему отцем, и он будет мне сыном; и если он согрешит, Я накажу его жезлом мужей и ударами сынов человеческих; но милости Моей не отниму от него, как Я отнял от Саула, которого Я отверг пред лицем твоим. И будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицем Моим, и престол твой устоит во веки» (II Цар. VII, 8-16).

Сильно ошибается тот, кто думает, будто это столь великое обетование исполнилось на Соломоне. Он обращает внимание на слова: «Он построит дом имени Моему», имея в виду построение Соломоном известного великолепного храма; но не обращает внимания на слова: «И будет непоколебим дом твой и царство твое навеки пред лицем Моим». Пусть же он примет в соображение дом Соломона, наполненный чужеземными женщинами, чтущими ложных богов, и обратит внимание на самого царя, некогда мудрого, но увлеченного и впавшего в то же идолопоклонство: он не осмелится тогда считать Бога или давшим ложное обещание, или не знавшим, что Соломон и дом его будут такими.

С другой стороны, у нас не должно оставаться места сомнениям с тех пор, как мы видели, что все это уже исполнилось на Господе нашем Христе, «Который родился от семени Давидова по плоти» (Рим. 1, 3), чтобы подобно плотским иудеям мы должны были в этом обетовании подразумевать кого-либо другого. Ибо и сами иудеи до такой степени понимают, что обетованный в приведенном месте Писания сын Давиду не был Соломон, что в изумительной слепоте своей ожидают кого-то другого, после того, как Обетованный открылся уже с такою ясностью Впрочем, некоторый образ будущего отразился и в Соломоне, — в том, что он построил храм; в том, что соответственно имени своему царствовал мирно (ибо имя Соломон значит «миротворец»); в том, что начало его царствования заслуживало всяческих похвал. Но этой самой личностью своею он не представлял, а как сень будущего — предвозвещал Господа нашего Христа. Поэтому в Писании нечто говорится о нем так, как будто упомянутое пророчество относилось и к нему, между тем как священное Писание, пророчествуя самими событиями, обрисовывает известным образом посредством картину его будущего.

Так, кроме книг божественной истории, содержащих повествование о его царствовании, именем его надписан семьдесят первый псалом; в этом псалме много говорится такого, что совершенно не может относиться к нему, но с полнейшею ясностью относится к лицу Господа Христа, откуда становится очевидным, что в нем оттенен некий образ, а в Христе представлена сама истина. Известно, например, какими пределами ограничивалось царство Соломона; а между тем в упомянутом псалме среди прочего, о чем я умалчиваю, можно прочесть: «Он будет обладать от моря до моря и от реки до концов земли» (Пс. ЬХХ1, 8). Это

мы видим исполнившимся в Христе. Обладание Его началось от реки, где Он получил крещение от Иоанна и по указанию последнего стал узнан учениками, которые называли Его не только Учителем, но и Господом.

И начал царствовать Соломон еще при жизни отца своего Давида, чего не случалось ни с одним из царей Иудейских, не ради чего иного, как ради того, чтобы и этим уяснилось, что он не тот, кого предуказывало пророчество, обращенное к отцу его: «Когда же исполнятся дни твои, и ты почиешь с отцами твоими, то Я восставлю после тебя семя твое, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его». Каким же образом на основании следующих за этим слов: «Он построит дом имени Моему» полагают, что это пророчество о Соломоне, а не думают на основании слов предшествующих- «Когда же исполнятся дни твои, и ты почиешь с отцами твоими, то Я восставлю после тебя семя твое», что обещан другой миротворец, о котором предсказано, как об имеющем быть воздвигнутым не прежде, как Соломона, а после смерти Давида? Как ни велик был промежуток времени до пришествия Иисуса Христа, без всякого сомнения по смерти Давида, как Он и был обещан ему, должен был прийти Тот, Кто создал бы дом Богу не из дерева и камней, а из людей, — такой, создание которого Пришедшим мы и приветствуем. Этому дому, т. е. верным Христа, говорит апостол: «Храм Божий свят; а этот храм — вы» (I Кор. III, 17).

Глава IX

Поэтому и в восемьдесят восьмом псалме, который именуется «Учение Ефама Езрахита», упоминаются обетования Божий, данные царю Давиду, и в числе их приводятся некоторые похожие на те, которые изложены в книге Царств. Таково, например, следующее: «Клялся Давиду, рабу Моему: навек утвержу семя твое» (Пс. LXXXVIII, 4,5). И еще: «Некогда говорил Ты в видении святому Твоему, и сказал: «Я оказал помощь мужественному, вознес избранного из народа. Я обрел Давида, раба Моего, святым елеем Моим помазал его. Рука Моя пребудет с ним, и мышца Моя укрепит его. Враг не превозможет его, и сын беззакония не притеснит его. Сокрушу пред ним врагов его, и поражу ненавидящих его. И истина Моя и милость Моя с ним, и Моим именем возвысится рог его. И положу на море руку его, и на реки — десницу его. Он будет звать Меня: Ты отец мой. Бог мой и твердыня спасения моего. И Я сделаю его первенцем, превыше царей земли. Вовек сохраню ему милость Мою, и

завет Мой с ним будет верен. И продолжу вовек семя его, и престол его — как дни неба» (Пс. LXXXVIII, 20—30). Все это, когда понимается правильно, применяется к Господу Иисусу, Который разумеется под именем Давида вследствие вида раба, который принял этот Посредник от Девы из семени Давидова.

Говорится вслед за тем и о грехах сынов его нечто такое, что читается в книге Царств и как будто бы прямее всего относится к Соломону. Там, т. е. в книге Царств, Бог говорит: «Если он согрешит, Я накажу его жезлом мужей и ударами сынов человеческих; но милости Моей не отниму от него» (II Цар. VII, 14, 15), обозначая ударами (tactibus — прикосновениями) исправительные удары. Отсюда выражение: «Не прикасайтесь (μὴ ἅπτεσθε) к помазанным Моим» (Пс. CIV, 15), т. е. не оскорбляйте. В псалме же, ведя речь как бы о Давиде, Бог, чтобы и здесь высказать нечто в том же роде, говорит: «Если сыновья его оставят закон Мой, и не будут ходить по заповедям Моим; если нарушат уставы Мои, и повелений Моих не сохранят: посещу жезлом беззаконие их, и ударами — неправду их; милости же Моей не отниму от него» (Пс. LXXXVIII, 31—34). Не сказал «от них», хотя говорил о сыновьях его, а не о нем; но сказал «от него», что, будучи понято правильно, имеет важный смысл. Ибо не в самом Христе, Который есть Глава Церкви, могли оказаться какие-нибудь грехи, которые потребовалось бы обуздать человеческими наказаниями, сохранив милость божественную; но могли оказаться они в теле и членах Его, т. е. в народе Его. Говорится же в псалме «сыновья его», чтобы дать нам понять, что говорится некоторым образом о Нем то, что говорится о теле Его. Поэтому и сам Он, когда Савл преследовал тело Его, т. е. Его верных, говорит с неба: «Савл, Савл! что ты гонишь Меня?» (Деян. IX, 4). Затем в последующих словах псалма Он говорит: «Не изменю истины Моей. Не нарушу завета Моего, и не переменю того, что вышло из уст Моих. Однажды Я поклялся святостию Моею: солгу ли Давиду?» (Пс. LXXXVIII, 34—36); т. е. ни в коем случае не солгу Давиду. А в чем не солжет, Он разъясняет, говоря: «Семя его пребудет вечно, и престол его, как солнце, предо Мною; вовек будет тверд, как луна, и верный свидетель на небесах» (Пс. LXXXVIII, 37, 38).

Глава X

После этого самого сильного подтверждения столь великого обетования, чтобы не подумали, будто оно исполнилось на Соломоне (так

как на это надеялись, но исполнения не видели), псалом говорит: «Но ныне Ты отринул и презрел» (Пс. LXXXVIII, 39). Это совершилось с царством Соломона при потомках его, когда подвергся разрушению даже земной Иерусалим, бывший столицей того царства, когда погиб сам храм Иерусалимский, построенный Соломоном. Но чтобы на этом основании не подумали, будто Бог поступил вопреки своим обещаниям, псалом прибавляет: «Прогневался на помазанника Твоего»*. Следовательно, если Христос Господень был отложен, то это был не Соломон, да и не сам Давид. Ибо, хотя Христами называются все цари, получившие посвящение таинственным помазанием, не только начиная с Давида, но даже и с самого Саула, который был помазан первым царем народу Израильскому (сам Давид называет его Христом Господним), но был только один истинный Христос, образ Которого в силу пророческого помазания они носили, Который, по мнению людей, думавших видеть Его в лице Давида или Соломона, надолго был отложен, а по распоряжению Божию готовился прийти в свое время.

У Августина сказано: «Отложил Христа (т. е. помазанника) Твоего».

Глава XI

А что меж тем, пока Он откладывался, случилось с царством земного Иерусалима, где многие надеялись, что Он будет царствовать, псалом прибавляет в последующих словах и говорит: «Пренебрег заветом с рабом Твоим, поверг на землю венец его. Разрушил все ограды его, превратил в развалины крепости его. Расхищают его все проходящие путем; он сделался посмешищем у соседей своих. Ты возвысил десницу противников его, обрадовал всех врагов его. Ты обратил назад острие меча его, и не укрепил его на брани; отнял у него блеск, и престол его поверг на землю; сократил дни юности его, и покрыл его стыдом» (Пс. ЬХХХУШ, 40—46). Все это случилось с рабом-Иерусалимом, в котором царствовали некоторые и из сынов свободного, державшие это царство во временном распоряжении, но царство небесного Иерусалима, сыновьями которого они были, содержавшие в истинной вере и чаявшие обрести его в истинном Христе. А как все это разразилось над тем царством, ясно показывает история совершившихся событий.

После этих предсказаний пророк обращается с молитвою к Богу; но и сама молитва эта есть пророчество. «Доколе, Господи, будешь скрываться непрестанно?» Это подобно тому, как в другом месте говорится: «Доколе будешь скрывать лице Твое от меня?» (Пс. XII, 1). Можно, впрочем, разуметь и так: «Скрываешь милость твою, которую обещал Давиду». «Непрестанно» же значит «до конца». Под концом этим следует разуметь то последнее время, когда должен будет уверовать в Христа Иисуса и этот народ; но прежде этого конца должны случиться те бедствия, которые выше оплакивал пророк. Ввиду их и здесь говорится далее: «(Доколе) будет пылать ярость Твоя, как огонь? Вспомни, какой мой век»*. В этом месте сам Иисус лучше всего разумеется под сущностью народа Его, от которого происходит природа Его плоти. «На какую суету, — продолжает пророк, — сотворил Ты всех сынов человеческих?» (Пс. ЬХХХУШ, 47, 48). Ведь если бы сущностью Израиля не был один Сын Человеческий, через Которого освободились бы многие сыны человеческие, то несомненно, что все сыны человеческие были бы созданы всуе.

Теперь же, хотя природа человеческая вследствие греха первого человека ниспала из истины в суету, почему другой псалом и говорит: «Человек подобен дуновению; дни его — как уклоняющаяся тень» (Пс. СХ1ЛП, 4), однако Бог не всуе создал всех сынов человеческих, потому что многих освобождает Он от суеты через Посредника Иисуса, а тем, относительно неосвобождения которых имел предвидение, для пользы ли имеющих освободиться, или для сравнения между собою двух противоположных градов (но, во всяком случае, не всуе) дал свое место в прекраснейшем и справедливейшем порядке разумной твари вообще. Далее следует: «Кто из людей жил, и не видел смерти, избавил душу свою от руки преисподней?» (Пс. ЬХХХУШ, 49). Кто этот человек, как не эта сущность Израиля от семени Давидова, Христос Иисус, о котором говорит апостол, что «Христос, воскресши из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим. VI, 9)? Он проживет и не узрит смерти, но так, однако же, что умрет, но душу свою избавит из руки преисподней, в которую сойдет для освобождения некоторых от уз адовых; избавит же тою властью, о которой говорит в Евангелии: «Имею власть отдать ее (жизнь) и власть

имею опять принять ее» (Иоан. X, 18). ' У Августина сказано: «Вспомни, какова моя сущность»

Глава XII

Далее в этом псалме читаем: «Где прежние милости Твои, Господи? Ты клялся Давиду истиною Твоею. Вспомни, Господи, поругание рабов Твоих, которые я ношу в недре моем от всех сильных народов. Как поносят враги Твои, Господи, как бесславят следы помазанника Твоего» (Пс. ЬХХХУШ, 50—52). Можно не без основания спросить: говорится ли это от лица тех израильтян, которые желали исполнения для них обещания, данного Давиду, или, вернее, от лица христиан, которые суть израильтяне не по плоти, а по духу? Сказано или написано это в то время, когда жил Ефам, от имени которого данный псалом получил свое заглавие; время же это было временем царствования Давида. Поэтому выражение: «Где прежние милости Твои, Господи? Ты клялся Давиду истиною Твоею» не было бы употреблено, если бы пророк не представлял в своем лице тех, которые жили намного позже, для которых то время, в которое даны были упомянутые обетования Давиду, было временем прежним. Причем можно разуметь, что многие язычники во времена преследования христиан укоряли их страданиями Христа, которое в Писании называется изменением (следом): потому что через смерть Он сделался бессмертным.

Можно, впрочем, понимать и так, что изменение Христа стало укором израильтянам в том смысле, что Он, Которого они ждали как своего Христа, сделался Христом язычников. В этом их и укоряют в настоящее время многие народы, которые уверовали в Него через Новый завет, между тем как они остались при Ветхом. Потому-то и говорится: «Вспомни, Господи, поругание рабов Твоих», что если Господь не забудет их, а скорее — пожалеет, то и они после этого поношения уверуют. Но тот смысл, который я указал прежде, кажется мне более подходящим. Врагам Христовым, которым ставят в укор, что Христос, перешедши к другим народам, их оставил, не к лицу был бы такой возглас: «Вспомни, Господи, поругание рабов Твоих». Рабами Божьими нельзя назвать таких иудеев. Такие слова приличны тем, которые, подвергшись тяжким унижениям гонений за имя Христово, могли вспомнить, что семени Давидову было обето-вано возвышеннейшее царство; и с желанием этого

царства, не в отчаянии, а выражая просьбу, стремление, настойчивое, наконец, домогательство, могли говорить: «Где прежние милости Твои, Господи? Ты клялся Давиду истиною Твоею. Вспомни, Господи, поругание рабов Твоих, которые я ношу в недре моем от всех сильных народов».

Выражение же: «Вспомни, Господи» что значит, как не — сжалься, и в награду за терпеливое перенесение унижений воздай высотою, которою клялся Давиду истиною Твоей? Если же припишем эти слова иудеям, то так могли говорить те рабы Божий, которые по разрушении земного Иерусалима, до рождения Иисуса Христа по человечеству, были отведены в плен с ясным представлением об изменении Христа, т. е. что через Него следует ожидать не земного и телесного счастья, каким отличались немногие годы царствования Соломона, а небесного и духовного. Не ведая этого, неверие народов, когда оно торжествовало и издевалось над пленом народа Божия, чем иным укоряло, не ведая ведающих, как не изменением Христа?

Последующие слова, которыми заканчивается пса-лом: «Благословен Господь во век! Аминь, аминь» (Пс, НОСКУ!!!, 53), вполне приличествуют всему народу Божию, принадлежащему к небесному Иерусалиму, идут ли они от лица тех, которые скрывались в завете Ветхом до откровения Нового, или от лица тех, которые по откровении Нового завета оказываются открыто принадлежащими Христу. Ибо следует надеяться, что благословение Господне на семени Давидовом пребудет не на некоторое известное время, как обнаружилось оно в дни Соломона, а «во веки». В этой несомненной надежде говорится: «Аминь, аминь». Повторение этого слова есть подтверждение той надежды.

Разумея это, Давид в том месте второй книги Царств, от которого мы перешли к настоящему псалму, говорит: «Ты возвестил еще о доме раба Твоего вдаль». Поэтому же немного далее он говорит: «Ныне начни и благослови дом раба Твоего... во веки» (II Цар. VII, 19,29), и т. д., так как в то время он должен был родить сына, от которого продолжилось бы поколение его до Христа; а через Христа дом его имел

быть вечным и, в то же время, домом Божиим. Дом он Давидов, по причине рода Давидова; но в то же время он — дом Божий, по причине храма Божия, созданного не из камней, а из людей, в котором будет обитать во веки веков народ с Богом и в Боге своем, а Бог с народом и в народе Своем; так что Бог будет наполнять народ Свой, а народ будет наполнен Богом своим, и будет Бог во всех, Сам составляя награду в мире, будучи доблестью во брани. Поэтому после сказанного устами Нафана: «Господь возвещает тебе, что Он устроит тебе дом», сказано устами Давида: «Ты, Господи Саваоф, Боже Израилев, открыл рабу Твоему, говоря: «устрою тебе дом» (II Цар. VII, 11, 27). Этот дом созидаем и мы доброю жизнью, созидает и Бог, помогая нам в доброй жизни. Когда наступит время окончательного освящения этого дома, тогда исполнится то, что говорил в этом случае Бог через пророка Нафана словами: «Я устрою место для народа Моего, для Израиля, и укореню его, и будет он спокойно жить на месте своем, и не будет тревожиться больше, и люди нечестивые не станут более теснить его, как прежде, с того времени, как Я поставил судей над народом Моим Израилем».

Глава XIII

Кто ожидает этого столь великого блага в настоящей жизни и на этой земле, тот поступает безрассудно. Не подумает ли разве кто-нибудь, что это исполнилось в мирное царствование Соломона? Мир этого царствования Писание, действительно, выставляет по преимуществу на вид, как сень будущего. Но такое предположение старательно устраняется, когда вслед за словами,- «Люди нечестивые не станут более теснить его» тотчас же прибавляется: «Как прежде, с того времени, как Я поставил судей над народом Моим Израилем». Прежде чем стали поставляться цари, над народом тем, со времени принятия им во владение земли обетования, ставились судьи. Люди нечестивые, т. е. чужеземные враги, постоянно тревожили и обижали его, так как, по свидетельству Писания, мирные времена сменялись войнами; но встречаются и в этот период еще более продолжительные времена мира, чем время Соломона, царствовавшего сорок лет. Например, при судье, который назывался Аодом, мир продолжался восемьдесят лет. Не следует поэтому думать, что в данном обетовании предсказывались времена Соломона, а тем более времена какого-либо другого царя. Из последних не было ни одного, который царствовал бы столь мирно, как

Соломон; да и вообще народ этот никогда не имел такого царствования, когда не был бы подвержен опасности подпасть под власть врагов. При такой изменчивости дел человеческих ни одному народу никогда не была обеспечена безопасность до такой степени, чтобы он не страшился вражеских нападений на эту земную жизнь. Итак, то место, которое обещается, как место мирного и безопасного обитания, есть место вечное, и предопределено Вечным в свободном Иерусалиме, где поистине будет народ Израиль: ибо имя это в переводе значит «видящий Бога». В благочестивом ожидании такой награды и следует проводить по вере жизнь в течение настоящего трудного странствования.

Глава XIV

Итак, при поступательном движении града Божия во времени, в бывшем сенью будущего земном Иерусалиме царствовал, во-первых, Давид. Был же Давид мужем сведущим в пении, любя музыку не вследствие обычной склонности к удовольствиям, а в силу своего чисто духовного настроения; и ею, как таинственным прообразом чего-то великого, послужил Богу своему, Который есть бог истинный. Ибо разумное и соразмеренное сочетание различных звуков лучше всего говорит о единстве благоустроенного града, образующегося как гармоническое сочетание разнородных частей. Далее, почти все его пророчества заключены в псалмах, содержащихся в числе ста пятидесяти в книге, называемой нами книгою Псалмов. Из этих псалмов некоторые считают произведениями Давида лишь те, которые надписаны его именем. Некоторые же думают, что им составлены только те, которые надписываются «Давида»; ате, которые надписаны «Давиду», были составлены другими, но посвящены ему. Это мнение опровергается евангельским свидетельством самого Спасителя, когда Он говорит, что сам Давид по внушению Духа назвал Христа Господом своим; потому что сто девятый псалом начинается так «Сказал Господь Господу моему: сиди одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. СГХ, 1). Псалом надписывается не «Давида», а «Давиду»*, как и многие другие.

Но мне представляется более вероятным мнение тех, которые приписывают все сто пятьдесят псалмов самому Давиду и думают, что сам же он надписал некоторые чужими именами, дававшими какой-нибудь

прообраз в отношении к предмету, а в надписании остальных не захотел поставить никакого человеческого имени, соответственно тому, что такой разнообразный порядок, хотя и темный, но во всяком случае не лишенный значения, внушил ему Господь. Уменьшать вероятность этого не должно то обстоятельство, что в надписании некоторых псалмов в этой книге читаются имена каких-нибудь пророков, живших гораздо позже царя Давида, как будто сказанное в этих псалмах говорится от их лица. Пророческий Дух мог пророчествующему царю Давиду открыть и эти имена будущих пророков, чтобы он мог пророчески воспеть нечто, соответствующее ихлицу, подобно тому, как царь Иосия, имевший родиться и царствовать спустя более трехсот лет, был открыт по имени некоему пророку, предсказавшему будущие его действия.

В современном каноническом русском издании этот псалом надписан: «Псалом Давида».

Глава XV

Вижу, что от меня уже ждут, что в настоящем месте этой книги я изложу те пророчества, которые изрек Давид в псалмах о Господе Иисусе Христе или о Церкви Его. Но удовлетворить это ожидание (хотя в одном случае я это уже сделал) мне мешает скорее обилие их, чем недостаток. Излагать их все я удерживаюсь, чтобы избежать длиннот; а избирать некоторые опасаюсь, чтобы многим, знающим их, не показалось, что я опустил нечто более важное. Притом приводимое свидетельство должно быть связано с речью всего псалма, чтобы ничто не противоречило ему (т. е. чтобы не было обвинений в том, что приводятся фразы, вырванные из контекста); иначе может показаться, что мы, как в известного рода составленных из отрывков поэмах, выбираем для своей цели, будто отдельные строки из большого стихотворения, то, что оказывается написанным вовсе не о том предмете, а о другом, весьма от него далеком. Чтобы указать его в каком-нибудь псалме, нужно изложить весь псалом; а какого стоит это труда, достаточно показывают и книги других, и наши собственные, в которых мы это сделали. Кто хочет и может, пусть читает их: в них он найдет, сколько и каких пророчеств изрек царь и пророк Давид о Христе и о Церкви Его, т. е. о Царе и о граде, который Он создал.

Глава XVI

Хотя пророческие изречения по какому-нибудь предмету имеют прямой и ясный смысл, к ним неизбежно примешиваются и такие, которые имеют смысл переносный. Последние особенно затрудняют учителей в деле истолкования и разъяснения пророчеств людям не слишком понятливым. Некоторые, впрочем, с первого же раза, как только они высказываются, прямо указывают на Христа и Церковь; хотя и оставляют для дальнейшего разъяснения кое-что менее в них понятное. Таково следующее пророчество в той же книге Псалмов: «Излилось из сердца моего слово благое; я говорю: песнь моя о Царе; язык мой — трость скорописца. Ты прекраснее сынов человеческих; благодать излилась из уст Твоих; посему благословил Тебя Бог на веки. Препояшь Себя по бедру мечем Твоим, Сильный, славою Твоею и красотою Твоею. И в сем украшении Твоем поспеши, воссядь на колесницу ради истины и кротости и правды, и десница Твоя покажет Тебе дивные дела. Остры стрелы Твои; народы падут пред Тобою; они — в сердце врагов Царя. Престол Твой, Боже, вовек; жезл правоты — жезл царства Твоего. Ты возлюбил правду, и возненавидел беззаконие; посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих.

Все одежды Твои, как смирна и алой и касия; из чертогов слоновой кости увеселяют Тебя. Дочери царей между почетными у Тебя» (Пс. ХЫУ, 2—10).

Кто, как бы ни был он туп, не узнает в этих словах Христа, Которого мы проповедуем и в Которого веруем, когда услышит, что Он называется Богом, престол Которого «на веки», и помазанным от Бога, — помазанным, конечно, как помазывает Бог, не видимым, а духовным и умным помазанием? Разве есть кто, до такой степени невежественный в этой религии или до такой степени глухой по отношению к слухам о ней, столь далеко и широко распространенным, что не знал бы, что Христос получил имя Свое от хрисмы, т. е. от помазания? Признав же в Царе Христа, он, став уже подданным Того, Который царствует «ради истины и кротости и правды», на досуге уяснит для себя и остальное, что говорится в этом случае в переносном смысле: каким образом Он прекраснее всех сынов человеческих, — прекраснее красотою особого рода, тем

более привлекательной и удивительной, чем менее она красота телесная; что за меч у Него, что за стрелы и все прочее, о чем говорится также не в собственном, а в переносном смысле.

Затем Он увидит Церковь Его, соединенную со своим Супругом союзом духовным и любовью божественной. О ней говорится далее в следующих словах: «Стала царица одесную Тебя в Офирском золоте. Слыши, дщерь, и смотри, и приклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего. И возжелает Царь красоты твоей; ибо Он Господь твой, и ты поклонись Ему. И дочь Тира с дарами, и богатейшие из народа будут умолять лице твое. Вся слава дщери Царя внутри; одежда ее шита золотом. В испещренной одежде ведется она к Царю; за нею ведутся к Тебе девы, подруги ее. Приводятся с веселием и ликованием, входят в чертог Царя. Вместо отцов Твоих будут сыновья Твои: Ты поставишь их князьями по всей земле. Сделаю имя Твое памятным в род и род; посему народы будут славить Тебя во веки и веки» (Пс. Х1ЛУ, 10—18). Не думаю, чтобы кто-нибудь был настолько глуп, чтобы вообразить, будто в этом месте восхваляется и описывается какая-либо обыкновенная женщина, жена Того, Кому сказано: «Престол Твой, Боже, вовек; жезл правоты — жезл царства Твоего. Ты возлюбил правду, и возненавидел беззаконие; посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих». Разумеется — помазал Христа более христиан. Ибо последнее суть соучастники Его. Из них изо всех народов через единство и согласие составляется эта царица, в соответствии с тем, что говорится о ней в другом псалме: «Город великого Царя» (Пс. ХЬУП, У). Она же и Сион в духовном смысле; имя это в переводе на латинский язык значит «высматривание». Высматривается в этом случае великое благо будущего века, так как к нему направляются ее усилия. Она же есть и Иерусалим в том же духовном смысле, о чем многое уже было сказано. Ее враг — град дьявола, Вавилон, означающий в переводе «смешение». Через возрождение, впрочем, царица эта освобождается от Вавилона в среде всех народов, и от злейшего царя переходит к Царю благому, т. е. от дьявола к Христу. Поэтому и говорится ей: «Забудь народ твой и дом отца твоего».

Часть этого нечестивого града составляют и израильтяне по плоти, а не по вере: они даже враги великого Царя и Его царицы.

Пришедший к ним и убитый ими Христос преимущественнее сделался Христом других народов, которых не видел во плоти. Поэтому в пророчестве одного псалма сам Царь наш говорит: «Ты избавил меня от мятежа народа, поставил меня главою иноплеменников; народ, которого я не знал, служит мне; по одному слуху о мне повинуются мне» (Пс. XVII, 44,45). Эти люди из народов, которых не ведал Христос, когда являлся во плоти, но в Которого они уверовали как в Христа, когда о Нем было им возвещено, так что о них справедливо говороды будут славить Тебя во веки и веки» (Пс. Х1ЛУ, 10—18). Не думаю, чтобы кто-нибудь был настолько глуп, чтобы вообразить, будто в этом месте восхваляется и описывается какая-либо обыкновенная женщина, жена Того, Кому сказано: «Престол Твой, Боже, вовек; жезл правоты — жезл царства Твоего. Ты возлюбил правду, и возненавидел беззаконие; посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих». Разумеется — помазал Христа более христиан. Ибо последнее суть соучастники Его. Из них изо всех народов через единство и согласие составляется эта царица, в соответствии с тем, что говорится о ней в другом псалме: «Город великого Царя» (Пс. ХЬУП, У). Она же и Сион в духовном смысле; имя это в переводе на латинский язык значит «высматривание». Высматривается в этом случае великое благо будущего века, так как к нему направляются ее усилия. Она же есть и Иерусалим в том же духовном смысле, о чем многое уже было сказано. Ее враг — град дьявола, Вавилон, означающий в переводе «смешение». Через возрождение, впрочем, царица эта освобождается от Вавилона в среде всех народов, и от злейшего царя переходит к Царю благому, т. е. от дьявола к Христу. Поэтому и говорится ей: «Забудь народ твой и дом отца твоего».

Часть этого нечестивого града составляют и израильтяне по плоти, а не по вере: они даже враги великого Царя и Его царицы. Пришедший к ним и убитый ими Христос преимущественнее сделался Христом других народов, которых не видел во плоти. Поэтому в пророчестве одного псалма сам Царь наш говорит: «Ты избавил меня от мятежа народа, поставил меня главою иноплеменников; народ, которого я не знал, служит мне; по одному слуху о мне повинуются мне» (Пс. XVII, 44,45). Эти люди из народов, которых не ведал Христос, когда являлся

во плоти, но в Которого они уверовали как в Христа, когда о Нем было им возвещено, так что о них справедливо гово-

ри т с я: «Вера от слышания, а слышание от слова Бо-жия» (Рим. X, 17), — эти люди, говорю, присоединенные к истинным и по плоти и по вере израильтянам, составляют град Божий, родивший по плоти и самого Христа в то время, когда состоял еще из одних упомянутых и з р а и л ь т я н. Ибо оттуда была дева Мария, в которой Христос принял плоть, чтобы быть человеком. Об этом граде другой псалом говорит: «О Сионе же будут говорить: «такой-то и такой-то муж родился в нем, и Сам Всевышний укрепил его» (Пс. ЕХХХУ!, 5). Кто этот Вс е в ы ш н и й, как не Бог? Поэтому Бог Христос, прежде чем соделался в этом граде через Марию человеком. Сам же и основал его в патриархах и пророках. Итак, если этой царице, граду Божию, так задолго было пророчески предсказано исполнившееся уже на наших глазах: «Вместо отцов Твоих будут сыновья Твои; Ты поставишь их князьями по всей земле»; ибо из ее сынов предстоятели и отцы ее по всей земле; если ей исповедываются народы, притекающие к ней с признанием бесконечных заслуг ее в веке века; то без всякого сомнения все, что в этом месте говорится несколько темновато в образных выражениях, как бы оно ни понималось, должно соответствовать указанному яснейшему смыслу этого места.

Г л а в а XVII

Т о же справедливо и в отношении к тому псалму, в котором предсказывается яснейшим образом Христос-Священник, как в рассмотренном выше псалме предсказывается Христос-Царь: «Сказал Господь Господу моему: сиди одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в поднож и е ног Твоих» (Пс. С1Х, 1). Воссе-дание Христа одесную Бога Отца составляет предмет веры, а не видения; равным образом не обнаруживается, что враги его положены под ноги Его; это делается, но обнаружится в конце; пока и это — предмет веры, а после будет пр е д м е т о м видения. Но то, что следует далее: «Жезл силы Твоей пошлет Господь с Сиона: господствуй среди врагов Твоих» (Пс. С1Х, 2), до такой степени очевидно, что отрицать это — признак не только недобросовестности и скудоумия, но даже бесстыдства. Сами враг и сознаются, что из Сиона был послан Христов закон, который мы называем Евангелием и который признаем жезлом силы Его. О

господстве же Его среди Его врагов свидетельствуют сами же они со скрежетом зубовным и с сознанием своего против Него бессилия. Затем, относительно сказанного несколько далее: «Клялся Господь, и не раскается (этими словами указывается непременное исполнение в будущем того, что прибавляется): Ты священник вовек по чину Мельхиседека» (Пс. СГХ, 4), — кто, имея в виду, что священства и жертвоприношения по чину Ааронову уже нигде нет, а повсюду при священстве Христовом приносится то, что принес Мельхиседек, когда благословлял Авраама (Быт. XIV, 18), может недоумевать, к Кому относятся эти слова?

Итак, с этим, вполне ясным, сопоставляется, когда понимается правильно, то, что в том же псалме говорится несколько темнее: это мы уже и сделали в своих, писанных для народа, словах. Так и в другом псалме, где Христос словами пророчества говорит об уничижении в Своих страданиях: «Пронзили руки мои и ноги мои. Можно было бы перечесть все кости мои, а они смотрят и делают из меня зрелище» (Пс. XXI, 17,18). Этими словами Он указал на распростертое на кресте тело, с руками и ногами, пригвожденными к дереву, и на то, что Он представил Собою зрелище для наблюдавших и рассматривавших Его. Он прибавил даже: «Делят ризы мои между собою, и об одежде моей бросают жребий» (Пс. XXI, 19). Как исполнилось последнее пророчество, рассказывает евангельская история (Мф. XXVII, 35). Несомненно, что и остальное, что сказано в том же псалме менее ясно, будет понято правильно, если будет соответствовать тому, что выражено столь очевидно; и это тем более, что и то, что мы считаем несовершившимся, а полагаем только совершающимся, оказывается в настоящее время осуществляющимся уже по всему миру, как и предсказано в том псалме из столь отдаленного от нас времени. Ибо в нем несколько далее говорится: «Вспомнят и обратятся к Господу все концы земли, и поклонятся пред Тобою все племена язычников, ибо Господне есть царство, и Он — владыка над народами» (Пс. XXI, 28, 29).

Глава XVIII

Не умолчали пророчества псалмов и о воскресении Его. Ибо о чем другом поется в псалме третьем от лица Его: «Ложусь я, сплю и встаю, ибо Господь защищает меня» (Пс. III, б)? Разве кто-нибудь окажется до

такой степени потерявшим здравый смысл, что подумает, будто пророк хотел представить нам как нечто великое то, что он уснет и встанет, если под сном этим не разумелась смерть, а под пробуждением — воскресение, которое в таких выражениях надлежало предвозвестить о Христе? Гораздо яснее указывается на это в псалме сороковом, где по обычаю от лица того же Посредника рассказывается в виде прошедшего то, что предсказывалось как имеющее совершиться; ибо имевшее совершиться, в предопределении и предвидении Божием, было как бы уже совершившимся, настолько оно было несомненным. «Враги мои, — читаем в псалме, — говорят обо мне злое: «когда он умрет и погибнет имя его?» И если приходит кто видеть меня, говорит ложь; сердце его слагает в себе неправду, и он, вышедши вон, толкует. Все, ненавидящие меня, шепчут между собою против меня, замышляют на меня зло: «слово велиала пришло на него; он слег; не встать ему более» (Пс. ХЬ, 6—9)?

На этот раз слова эти поставлены уже в такой связи, что смысл их однозначен: «Он умер; не воскреснуть Ему». Ибо предыдущие слова показывают, что враги Его задумали и подготовили Его смерть, и это приведено в исполнение через посредство того, который входил, чтобы видеть, и выходил, чтобы предать. Кто не вспомнит при этом Иуду, сделавшегося из ученика Его предателем?

Итак, поелику они имели исполнить предпринятое, т. е. убить Его, то, показывая, что они напрасно из суетной злобы убьют Того, Кто должен воскреснуть. Он прибавляет этот стих, как бы говоря: «Что вы, суетные, делаете? Что будет злодеянием вашим, то будет моим сном». А что такое великое злодеяние они совершат, однако же, не безнаказанно, Он показывает в последующих стихах, говоря: «Даже человек мирный со мною, на которого я полагался, который ел хлеб мой, поднял на меня пяту (т. е. попрал меня ногами). Ты же, Господи, помилуй меня, и восставь меня, и я воздам им» (Пс. ХЬ, 10,11). Кто станет теперь отрицать это, видя, как после страданий и воскресения Христа иудеи подверглись истреблению в кровопролитной войне, были исторгнуты с корнем из своих поселений? Убитый ими воскрес и воздал им пока временным вразумлением, помимо того, что оставляет для неисправимых на будущее, когда будет судить живых и мертвых. Да и сам Господь Иисус, указывая

простертым хлебом предателя Своего апостолам, напомнил этот самый стих псалма и сказал, что он исполнился на Нем: «Ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пяту свою» (Иоан. XIII, 18). Слова же «на которого я полагался» соответствуют не Главе, а телу. Сам Спаситель знал, конечно, того, о ком еще прежде сказал: «Один из вас дьявол» (Иоан. VI, 70). Но Он имеет обыкновение представлять в Своем лице членов Своих и приписывать Себе относящееся к ним, так как и Глава и тело составляют одного Христа; отсюда известное выражение в Евангелии: «Алкал Я, и вы дали Мне есть». Поясняя это, Он говорит: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. XXV, 35, 40). Итак, Он сказал, что уповал, потому что на Иуду возлагали упование ученики Его в то время, когда Иуда был причисчен к апостолам.

Иудеи же не думают, что ожидаемый ими Христос может умереть. Поэтому они полагают, что предсказанный Законом и Пророками не есть наш Христос, а какой-то их, которого они воображают чуждым смертных страданий. Поэтому с изумительной суетностью и слепотою со своей стороны утверждают, будто приведенные нами слова означают не смерть и воскресение, а сон и пробуждение. Но им громкое свидетельство дает и псалом пятнадцатый: «Оттого возрадовалось сердце мое и возвеселился язык мой; даже и плоть моя успокоится в уповании; ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление» (Пс. XV, 9,10). Кто мог бы сказать, что плоть его успокоилась в надежде, что душа в аде не останется, но, немедленно возвратившись к ней (плоти), снова оживит ее, чтобы не истлела она, как истлевают трупы, — кто мог бы сказать это кроме Того, Кто воскрес в третий день? О пророке и царе Давиде они никак не могут этого утверждать.

Громко взывает и псалом шестьдесят седьмой: «Бог для нас — Бог во спасение; во власти Господа Вседержителя врата смерти» (Пс. ЬХУП, 21). Можно ли сказать что-нибудь яснее? Бог во спасение есть Иисус, что в переводе значит Спаситель. Именно такой смысл был дан этому имени, когда еще до рождения Христа от Девы было сказано: «Родишь же Сына, и наречешь Ему имя: Иисус; ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. I, 21). Так как ради оставления этих грехов

была пролита Его кровь, то и не надлежало Ему иметь другого исхода из настоящей жизни, кроме смертного. Поэтому вслед за словами: «Бог для нас — Бог во спасение» тотчас же прибавлено: «Во власти Господа Вседержителя врата смерти», чтобы показать, что спасет Он своею смертью. Но последние слова сказаны с выражением некоторого удивления, будто хотели сказать: «Такова настоящая жизнь смертных, что и для самого Господа нет из нее другого выхода, кроме как через смерть».

Глава XIX

Так как на иудеев решительно не действуют до такой степени ясные свидетельства этого пророчества даже и в то время, когда события показали их очевидное и точное исполнение; то на них исполняется написанное в следующем за этим псалме. И здесь от лица Христова говорится пророчески о том, что относится к Его страданию, и между прочим упоминается известное из Евангелия: «И дали мне в пищу желчь, и в жажде моей напоили меня уксусом» (Пс. ЬХУШ, 22; Мф. XXVII, 34). А затем, как бы после такого пира и предложенных Ему такого рода яств, вводится такая речь: «Да будет трапеза их сетью им, и мирное пиршество их — западнею. Да помрачатся глаза их, чтоб им не видеть, и чресла их расслабь навсегда» (Пс. ОСУШ, 23,24), и проч. Высказано это как пожелание; но под видом пожелания изложено пророческое предсказание. Удивительно ли после этого, что не видят очевидного те, чьи очи помрачились, чтобы не видеть? Удивительно ли, что не воспринимают небесного те, у которых расслаблены чресла, чтобы смотреть им вниз? Последними словами, перенесенными от тела, обозначаются пороки душевные. Приведенных свидетельств из псалмов, т. е. из пророчеств царя Давида, достаточно, и пора нам уже знать меру. Читающие это и знающие их все пусть извинят и не жалуются, если, на их взгляд или по их мнению, окажется, что я опустил нечто более важное.

Глава XX

Итак, в земном Иерусалиме царствовал Давид, сын Иерусалима небесного, весьма восхваляемый в божественном Писании, ибо и сами проступки его были через спасительное уничижение покаяния заглажены таким благочестием, что он, несомненно, находится в числе тех, о которых сам говорит: «Блажен, кому отпущены беззакония и чьи грехи

покрыты!» (Пс. XXXI, 1). По смерти его царствовал над тем же народом сын его Соломон, начавший царствовать, как сказано было выше, еще при жизни отца. Этот, после доброго начала, имел конец дурной. Счастливые обстоятельства, утомляющие души мудрых, причинили ему более вреда, чем принесла пользы самая мудрость, достопамятная теперь и впредь, а в то время далеко и повсюду прославлявшаяся. Находят, что и он пророчествовал в своих книгах. Три его книги: Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней зачислены в число канонических. Другие же две, из которых одна называется Премудрость, а другая — Екклесиастик, по причине некоторого сходства в изложении, принято также называть Соломоновыми; но ученые не сомневаются, что они принадлежат не ему. Впрочем, церковь, в особенности же западная, издревле приняла их в число священных. В одной из них, которая называется Премудрость Соломона, излагается яснейшее пророчество о страданиях Христа. Нечестивые убийцы его представляются говорящими: «Уловим праведного, ибо он нам неприятен и противится делам нашим, и поносит прегрешения законов наших, и бесславит грехи учения нашего. Возвещает нам разумение Божие и сыном Божиим именует себя. Он — обличитель помыслов наших. Тяжко нам видеть его, ибо праведны пути его. Увидим, истинны ли слова его: если он истинный сын Божий, (Бог) защитит его, избавит его от рук противящихся (ему). Досаждением и мукой будем истязать его, да увидим кротость его, и искусим терпение его. Смертию позорной осудим его». Так помыслили и прельстились, ибо злоба их ослепила их» (Прем. II, 12—21).

В Екклесиастике же предсказывается будущая вера язычников в следующих выражениях: «Помилуй нас, Владыко Господи, и устраши все народы: воздвигни руку Твою на народы чуждые, да узрят они силу Твою. Как пред ними Ты освятился в нас, так пред нами возвеличься в них; и да познают они, как и мы познали, что нет Бога кроме Тебя, Господи» (Сирах. XXXVI, 1—5). Это пророчество, изложенное в виде пожелания и молитвы, мы видим исполнившимся через Иисуса Христа. Но против спорщиков не имеют такой силы свидетельства, приводимые из писаний, не входящих в состав иудейского канона.

Что касается тех трех книг, о которых известно, что они принадлежат Соломону и которые иудеи считают каноническими, то для

указания того, что в них находится в таком же роде относящегося ко Христу и Церкви, необходимо тщательно проведенное исследование, которое вывело бы нас из надлежащих границ, если бы мы вдались в него в настоящее время. Впрочем, приводимые в Притчах слова нечестивых: «Подстережем непорочного без вины, живых проглотим их, как преисподняя, и — целых, как нисходящих в могилу; наберем всякого драгоценного имущества» (Притч. I, 11—13) не до такой степени темны, чтобы их нельзя было без особого и старательного толкования применять к Христу и Его имуществу. Церкви. Нечто подобное и сам Господь Иисус влагает в евангельской притче в уста злых делателей: «Это наследник; пойдем, убьем его и завладеем наследством его» (Мф. XXI, 38). Таковы и те слова в той же книге, которые мы привели прежде, когда говорили о бесплодной, которая родила семерых: знавшие, что Христос есть Божия Премудрость, только к Христу и Церкви обыкновенно и относили их после того, как они были произнесены.

«Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: «кто неразумен, обратись сюда!» И скудоумному она сказала: «идите, ешьте хлеб мой, и пейте вино, мною растворенное» (Притч. IX, 1—5). В этих словах мы действительно узнаем Божию Премудрость, т. е. совечное Отцу Слово, создавшее Себе в девственном чреве дом — тело человеческое, и к этому телу, как члены к главе, присоединившее Церковь; заклавшее жертвы мучеников; приготовившее трапезу из вина и хлебов, в которых проявилось и священство по чину Мельхиседека; призвавшее безумных и бедных смыслом: ибо, по слову апостола, «избрал немощное мира, чтобы посрамить сильное» (I Кор. 1,27). Однако же этим немощным Оно говорит далее: «Оставьте неразумие, и живите, и ходите путем разума» (Притч. IX, 6). Быть же причастным трапезе Его и значит начать жить. Ибо и в другой книге, которая называется Екклесиаст, когда говорится: «Нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться» (Еккл. VIII, 15), что другое имеется в виду, как не то, что относится к причастию той трапезе, которую предлагает из тела и крови Своей этот Посредник Нового завета, священник по чину Мельхиседекову? Ведь эта жертва заменила собою те жертвоприношения Ветхого завета, которые совершались как сень будущего. Это дает нам понять и в тридцать

девятом псалме голос того же Посредника, Который говорит: «Жертвы и приношения Ты не восхотел; Ты открыл мне уши» с. XXXIX, 7). Вместо всех тех жертв и приношений 1риносится и раздается причастникам тело Его.

Что сам Екклесиаст в изречении о еде и питье, которое часто повторяет и на которое заставляет об-затить особое внимание, разумеет не яства, доставляющие плотское удовольствие, он довольно ясно юказывает, когда говорит: «Лучше ходить в дом плача об умершем, нежели ходить в дом пира». И несколько далее: «Сердце мудрых — в доме плача, а сердце глупых — в доме веселия» (Еккл. VII, 2, 4). Но в особенности я считаю нужным напомнить из этой книги то, что касается двух градов, одного дьяволова, другого Христова, и царей их, дьявола и Христа. «Горе тебе, земля, — говорит Екклесиаст, — когда царь твой отрок, и когда князья твои едят рано! Благо тебе, земля, когда царь у тебя из благородного рода, и князья твои едят вовремя, для подкрепления, а не для пресыщения!» (Еккл. X, 16, 17). Отроком он называет дьявола по причине глупости, гордости, наглости и других пороков, обыкновенно в изобилии присущих этому возрасту; Христа же называет сыном благородных, т. е. святых патриархов, принадлежащих к свободному граду, от которых Он произошел по плоти Князья первого града едят рано, т. е. до соответствующего часа, потому что не ждут благовременного и истинного счастья в будущем веке, желая насладиться поскорее блеском века этого. Князья же града Христова терпеливо ожидают времени нелложного блаженства. На это он указывает словами: «не для пресыщения»; потому что их не обманет надежда, о которой апостол говорит: «Надежда не постыжает» (Рим. V, 5). Говорит (об этом) и псалом. «На Тебя уповаю, да не постыжусь» (Пс. XXIV, 2), Вслед за этим и Песнь Песней представляет некоторое духовное наслаждение святых умов в союзе этого Царя и царицы града, т. е. Христа и Церкви. Но наслаждение это представлено под аллегорическими покровами, чтобы пламеннее желалось и приятнее обнаруживалось, и стал бы видимым и жених, которому в этой Песне говорится: «Достойно любят тебя!» (Песн. I, 3), и невеста, которой там же говорят: «Как ты прекрасна, как привлекательна, возлюбленная» (Песн. VII, б). Обходим многое молчанием, чтобы удержать настоящий труд в надлежащих границах.

Глава XXI

Остальные еврейские цари после Соломона, если и оказываются пророчествовавшими о Христе и Церкви, то лишь некоторою загадочностью своих изречений и действий; и это как в Иудее, так и в Израиле. Последними именами были названы части этого народа с того времени, как он, вследствие наказания Божия за прегрешения Соломона, разделился при сыне его Ровоаме, наследовавшем отцу в царствовании. Десять колен, которые принял в управление раб Соломона Иеровоам, стали называться тогда Израилем, хотя это было имя всего народа. А два колена, т. е. Иудино и Вениаминово, оставшиеся подчиненными Иерусалиму ради Давида, чтобы царская власть не прекратилась в его поколении, носили имя Иуды: так как из этого колена был Давид. Другое же колено, принадлежавшее, как я сказал, к этому царству, Вениаминово, было коленом, из которого происходил Саул, царствовавший перед Давидом.

Оба Зти колена вместе, как сказано, назывались Иудою; и этим именем отличались от Израиля, каковым именем по преимуществу назывались десять колен, имевшие собственного царя. Колено же Левиино, бывшее священническим и потому обязанное служением Богу, а не царям, считалось тринадцатым. Это потому, что Иосиф, один из двенадцати сыновей Иакова, оставил после себя не одно, как другие, а два колена, Ефремове и Манассиино. Впрочем, и колено Левиино более принадлежало к царству Иерусалимскому, где находился храм Божий, которому оно служило. Итак, по разделении народа в Иерусалиме первым царствовал Ровоам, царь Иудеи, сын Соломона, а в Самарии — Иеровоам, царь Израиля, раб Соломона. И когда Ровоам хотел было войною достигнуть власти над отделившеюся частью, то народу было запрещено сражаться со своими братьями: Бог сказал через пророка, что это разделение — Его дело. Отсюда уяснилось, что в этом деле не было греха ни со стороны царя Израильского, ни со стороны народа, а было исполнение воли каравшего Бога. Узнав об этом, та и другая часть успокоилась, установив взаимный мир: ибо совершилось разделение не религии, а царства.

Глава XXII

Но по нелепому безрассудству царь Израиля Иеро-воам, не веря Богу, правдивость Которого он испытал в исполнении данного ему обещания царства, побоялся, чтобы народ, приходя к храму Божию, который был в Иерусалиме и куда по божественному закону должны были приходить все евреи для принесения жертв, не отложился от него и не возвратился снова под власть племени Давидова, как племени царственного. Он установил в своем царстве идолопоклонство и увлек народ Божий вместе с собою к нечестивому почитанию статуй. Впрочем, Бог не перестал всячески обличать через пророков не только этого царя, но и преемников его, бывших подражателями его нечестия, и сам народ. Ибо там появились и те знаменитые великие пророки, которые совершили многие чудеса: Илия и ученик его Елисей. Там же, когда говорил Илия: «Сыны Израилевы оставили завет Твой, разрушили Твои жертвенники, и пророков Твоих убили мечем; остался я один, но и моей души ищут, чтобы отнять ее» (III Цар. XIX, 10), ему дан был ответ, что есть еще там семь тысяч мужей, которые не преклоняли колен пред Ваалом.

Глава XXIII

В свою очередь, и в царстве Иуды, приуроченном к Иерусалиму, даже во времена последующих царей не было недостатка в пророках. Бог посылал их по

Своему усмотрению или для предвозвещения того, что нужно было предвозвестить, или для обличения грехов и для научения справедливости. Ибо и там, хотя гораздо реже чем в Израиле, но все же появлялись цари, тяжко оскорблявшие Бога своим нечестием и подвергавшиеся с подражавшим им народом умеренным наказаниям. Но там с похвалою выставляются на вид и немалые заслуги царей благочестивых. В Израиле же Писание одних более, других менее, но не одобряет всех.

Итак, та и другая часть народа, соответственно тому, как повелевало или попускало божественное провидение, попеременно то увеличивала благосостояние свое, то терпела бедствия. Подвергались они бедствиям не только внешних, но и внутренних, междоусобных войн, соответственно тому, как при существовании известных причин проявлялись милосердие или гнев Божий; пока гнев этот не возрос до

такой степени, что весь этот народ, побежденный халдеями, был не только разорен в месте своего жительства, но и по большей своей части переселен в земли ассирийцев. Сперва подверглась этому та часть, которая в составе десяти колен называлась Израилем; а потом, по разрушении Иерусалима и знаменитейшего его храма, подверглась тому же и Иудея. В землях ассирийцев народ провел семьдесят лет пленения. Спустя эти годы, будучи отпущен оттуда, он восстановил разрушенный храм; и хотя очень многие из этого народа проживали в чужих землях, он не делился после этого на два царства и не имел в каждом отдельно двух особых царей. У них был теперь только один князь в Иерусалиме; и к храму Божию, который там был, в определенные времена стекались они все отовсюду, где кто жил и откуда кто мог. Не были они защищены от врагов и завоевателей и в это время: Христос застал их данниками уже римлян.

Глава XXIV

Во все это время, с тех пор как возвратились они из Вавилонии, после Малахии, Аггея и Захарии, пророчествовавших тогда, и после Ездры, они не имели пророков до пришествия Спасителя, кроме другого Захарии, отца Иоаннова, и жены его Елисаветы, — когда рождение Христа было уже весьма близко, а по рождении Его, — кроме старца Симеона, вдовицы, престарелой уже Анны и самого последнего, Иоанна. Этот, будучи юношей и во время юности Христа, хотя и не предсказал о Нем, как имеющем быть, но пророческим ведением указал Его, неведомого. Поэтому сам Господь говорит: «Все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. XI, 13). Пророчества этих пяти известны нам из Евангелия; там же представляется пророчествующей до Иоанна и сама Дева, матерь Господа. Но отверженные иудеи не принимают их пророчеств; приняли же эти пророчества те из их среды, которые в несчетном количестве уверовали в Евангелие. Ибо в то время Израиль действительно разделился надвое тем разделением, которое, как бесповоротное, было через пророка Самуила предсказано царю Саулу. Малахия же, Аггей, Захария и Ез-дра и у отверженных иудеев считаются принятыми в числе последних, имеющих каноническое значение. Ибо и их книги, в числе книг немногих из великого числа пророков, были приняты в канон. Из пророчеств их, относящихся к Христу и Его Церкви, некоторые я нахожу нужным изложить в этом сочинении; но это

удобнее будет сделать в следующей книге, чтобы настоящую, и без того обширную, не увеличивать еще более.